

ПЛОТИН



СОЧИНЕНИЯ

ПЛОТИН
В РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ



Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
при участии
Греко-латинского кабинета
Ю. А. Шичалина
Москва

СПб 1995






АНТИЧНАЯ БИБЛИОТЕКА



ФИЛОСОФИЯ



❖

Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
1995




ББК Плот (Рим.)
Плот. 95

ISBN 5-88756-018-10

Основатель и руководитель серии
О. Л. Абышко

Издательство «АЛЕТЕЙЯ»
(Санкт-Петербург)
при участии
Греко-латинского кабинета Ю. А. Шичалина
(Москва)

ПЛОТИН
Сочинения.
Плотин в русских переводах
(серия «Античная библиотека»)

Сдано в набор 25.12.94 г. Подписано в печать 20.08.95 г. Формат 60×88 1/16.
Усл. п. л. 42. Уч. изд. л. 50. Гарнитура «Академическая» Бумага офсетная № 1.
Печать офсетная. Тираж 3000 экз. Зак. № 107.

Издательство «Алетейя»,
СПб, 191034, Вознесенский пр., 34-б.

АО «Санкт-Петербургская типография № 6».
193144, Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, 10.

Мысль собрать переводы Плотина на русский язык, разбросанные по изданиям иногда почти недоступным, естественным образом возникает у всякого, кто у нас приступает к изучению этого знаменитого философа — одного из самых тонких и глубоких в истории европейской философии. Но при этом столь же естественно эта задача отходит на второй план, поскольку имеющиеся переводы немного дают для понимания Плотина на том уровне, который достигнут современной европейской научной традицией. Мы должны признать, что у нас нет подобной научной традиции систематического изучения корпуса текстов Плотина, и отсутствие полного перевода «Эннеад» на русский язык — одно из подтверждений тому.

Я начал подбирать переводы Плотина давно, но именно это последнее обстоятельство мешало мне довести дело до ума. Благодаря М. Солоповой, всерьез занимающейся Плотином и переводящей его, которой я предложил составить том «Русского Плотина», и А. Пахомовой, взявшей на себя всю редакторскую работу и подготовившей оригинал-макет издания, эту задачу оказалось возможно решить.

Плотин дважды полностью переводился на французский (Н. Буйе и Э. Брейе), и сейчас под руководством и при непосредственном участии проф. Пьера Адо готовится третий полный перевод его сочинений в хронологическом порядке. Два полных перевода на английский язык (Ст. Маккенна, А. Армстронг), перевод на итальянский (В. Чиленто), полный немецкий Плотин (изданный Р. Хардером и переизданный при участии К. Бойтлера и В. Тайлера), — все это свидетельства реального усвоения Плотина европейской культурой и его вмещения на разных языках. Я не говорю о том, что греческий текст Плотина многократно издавался последние два века и здесь есть абсолютное достижение: издание П. Анри и Х. Р. Швицера, после которого задачу издания «Эннеад» следует считать принципиально решенной.

Мы в России были далеки от этих забот, Плотин был у нас притягательным мифом, о котором толком никто не знал, и никто у нас не жил Плотином и его текстами так, как им жили его европейские издатели и переводчики. Всего три монографии о Плотине (М. Владиславлева, 1868; П. Блонского, 1918; А. Ф. Лосева, 1980) показывают, до какой степени случайные и несистематические наскоки на Плотина делались в России, при всем том уважении, которое заслуживает каждый из названных исследователей сам по себе.

Европейские переводы обогащали традицию чтения Плотина по-гречески. Немцы уже почти полтора века специально занимались Плотином, когда Р. Хардер счел необходимым при подготовке своего перевода заново выяснить, где в каждом конкретном предложении подлежащее, а где сказуемое. К сожалению, у нас до этого дело не дошло: я думаю, до сих Плотин никем у нас не прочитан по-гречески целиком. Передать общий смысл, общий ход мысли — вот основная задача, которую ставили перед собой переводчики. Но и это по первости дается трудно. Мы, разумеется, не получим представления о стиле Плотина по его русским переводам. И тем не менее история «русского Плотина» оказывается насущным делом именно потому, что укоренить Плотина в нашей культуре можно только в том случае, если мы эту историю знаем. А появление в последние годы все новых переводов Плотина на русский язык (Т. Бородай, М. Солоповой, М. Гарнцева) показывает, до какой степени интенсивно современная историко-философская культура стремится вместить Плотина на подобающем ему месте.

Итак, да не обратится читатель к этой книге как к «источнику»: ее цель вполне отражена в названии этого собрания текстов, дающих представление о рецепции Плотина в России и об опытах его перевода на русский язык. Собрав эти тексты, мы выполняем наш долг по отношению к нашим предшественниками; мы хотим, чтобы их достижения были доступны, а на их ошибках мы могли учиться. Мы в то же время демонстрируем наше понимание того, что современность может создать традицию только в том случае, если всерьез учтет все уже существующие для этого предпосылки.

Ю. А. Шичалин

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЕ СТАТЬИ О ПЛОТИНЕ

Энциклопедический словарь Брокгауза-Ефрона (СПб., 1898, т. 23а, с. 916—918)

Плотин (204-269) — главный представитель новоплатонизма, родом из Ликополя в Египте, учился в Александрии у Аммония Саккаса, считающегося основателем новоплатонической философии. Переселившись в Италию (ок. 241 г.), становится известным учителем в Риме, потом живет в Кампании, где задумывает основать философский монастырь при поддержке императора Галлиена, но это предприятие не удается. Все элементы философии Плотина находятся у Платона и Аристотеля (отчасти также у новопифагорейцев и стоиков), но Плотин свел эти элементы в одно грандиозное и стройное мировоззрение, которое, с позднейшим дополнением Прокла составляет достойное завершение всей древней философии. Свое учение Плотин изложил в отдельных трактатах (числом 54), которые собрал его ученик Порфирий, разделивший их на 6 групп, по 9 трактатов в каждой (эннеады). Совершенное Первоначало, или Божество, понимается Плотином не только как сверхчувственное, но и как сверхмыслимое, неопределяемое для разума и невыразимое для слова, неизреченное (ἄῤῥητον) Откуда же мы о нем знаем? Плотин указывает два пути: отрицательный и положительный. Ища подлинно божественного смутным сначала стремлением души, мы перебираем всякие предметы, понятия и определения и находим, что все это не то, чего мы ищем; наш ум ничем не удовлетворяется, ни на чем не может остановиться; отсюда логическое заключение, что искомое находится выше, или по ту сторону (ἐπέκεινα), всякого определения, мысли и бытия; оно есть сверхсущее (ὑπερούσιον), и мы логически-истинно познаем его, когда отрицаем от него всякое понятие. Но в нас самих есть способность подниматься выше ума, или выступать из всякой определенности. В таком умоисступлении, или экстазе (ἔκστασις), мы действительно касаемся божества, имеем общение с ним или положительное знание о нем. Благодаря этому мы понимаем, что необходимое отрицание у него всяких определений выражает не отсутствие в нем всего, а лишь превосходство его над всем. Оно понимается, таким образом, как нераздельное единство всего положительного, или совершенное благо. В понятии этого Единого (τὸ ἕν), или абсолютного Блага (τὸ ἀγαθὸν), уже содержится представление о нисходящем порядке всего существующего. Совершенное

единство не может быть ограничением; абсолютное благо не может быть исключительным или замкнутым в себе. Оно необходимо есть избыток, изобилие или выступление из себя. Если для ограниченного существа человеческого выступление из себя к Богу (экстаз) есть возвышение над своею данною ограниченностью, то для Божества, обладающего бесконечным совершенством как вечно данным или пребывающим, выступление из себя может быть, наоборот, только нисхождением. Самый способ этого нисхождения выражается у Плотина лишь с помощью образов, причем его мысль заинтересована собственно тем, чтобы оградить Единое от всякого представления об изменении или умалении его абсолютного достоинства. Как источник наполняет реки, сам ничего не теряя, как солнце освещает темную атмосферу, нисколько не потемняясь само, как цветок испускает свой аромат, не становясь от этого безуханным, так Единое изливается, или излучается, вне себя от избытка, или изобилия, своей совершенной полноты, неизменно пребывая в себе. Первое истечение, или излияние (эманация), или излучение (радиация) Единого есть ум (Νοῦς), начальная двоица (ἡ ἀρχικὴ δυάς), т. е. первое различие в Едином мысли (νόησις) и бытия (ὄν, οὐσία), или его саморазличение на мыслящего и мыслимого (νοητόν). Мысля о Едином, ум определяет его как бо́льшее мысли, или как сущее; различая себя от него, ум полагает его как пребывающее (στάσις), а себя — как внутреннее, или чисто мысленное, движение (κίνησις); предполагает его как то же самое, или тожество (ταυτότης), а себя — как его другое (ἑτερότης). Таким образом, 10 аристотелевых категорий сводятся у Плотина к 5 основным, имеющим применение и в умопостигаемой области. Действием ума нераздельная полнота Единого расчленяется здесь на множественность идей, образующих мысленный мир (κόσμος νοητός). Эти идеи не суть внешние предметы, созерцаемые Умом, а его собственные вечные состояния или положения, его мысли о Едином во множественности, или числе. Таким образом, чрез идеи Ум вечно обращается к Единому, и сам он в действительности есть лишь это обращение (ἐπιστροφή). За этим первым кругом эманации, где Божество, или Единое, чрез Ум различается в себе и обращается на себя мысленно, или идеально, следует его второе, или реальное, различие и обращение на себя, определяемое живым движением Души (ψυχή). Душа не мыслит уже непосредственно Единое как свою внутреннюю предметность, а стремится к Единому, или желает его как чего-то действительно от нее различного, к чему она сама относится не как мыслимое только, но и реальное начало «другого» (θάτερον). Единое, ум и душу Плотин обозначает как «три начальные ипостаси» (τρεῖς ἀρχικαὶ ὑποστάσεις),

из которых объясняется все положительное содержание вселенной. Душа есть вторая, существенная «двоица» — начало реальной множественности. В ней самой Плотин различает две основные стороны — высшую и низшую душу: последнюю он называет природой (φύσις). Высшая душа обращена к неподвижному созерцанию Единого и есть собственно лишь живой и чувствующий субъект ума. Низшая душа обращена к материи или не сущему, к беспредельной возможности бытия. Как ум мысленно расчленяется на множественность идей, образующих мир умопостигаемый, так Душа разрождается во множестве душ, наполняющих мир реальный. Высшая душа рождает богов и бесплотных звездных (астральных) духов, низшая душа, или природа, размножается в демонских, человеческих, животных и растительных душах, сгущая для них «небытие» материи в соответствующие тела, подлежащие обманчивой чувственности. Как свет и тепло по мере удаления от своего источника ослабляются и, наконец, исчезают в совершенном мраке и холоде, так эманация божественного света и тепла — чрез ум и душу — постепенно ослабевают в природе, пока не доходят до полного отсутствия или лишения (στέρησις) истины и блага в материи, которая есть, следовательно, не сущее и зло. Но если материя или субстрат видимого мира имеет такой чисто отрицательный характер, то форма этого мира взята душою из высшего идеального космоса: с этой стороны и чувственный наш мир разумен и прекрасен. Красота есть проникновение чувственного предмета его идеальным смыслом, есть ощутимость идеи. Нравственная задача состоит в постепенном возвращении души от материального, или плотского, чрез чувственное к идеальному или умопостигаемому, а от него к божественному — порядок прямо обратный нисхождению Божества во вселенной. В полемике Плотина против гностиков он настаивает на постепенности возвращения души к Богу и на нравственных условиях этого процесса. «Без истинной добродетели, говорит он, Бог есть пустое слово». Признавая аскетическую и практическую нравственность основным условием обожествления, Плотин самый путь к этой цели определяет более с теоретической, эстетической и мистической сторон. Первый шаг к возвышению над чувственностью есть бескорыстное отношение к самой этой чувственности как к предмету познания, а не вожделения; второй шаг есть отвлеченное мышление (напр. арифметическое или геометрическое); более высокий подъем дается, затем, любовью к прекрасному ради ощущаемой в нем идеи (платонический эрос); еще выше поднимает нас чистое умозрение (диалектика в платоновом смысле); последний шаг есть восхищение, или экстаз, в котором наш дух становится простым и единым, как Божество и, наконец, совпадает

и сливается с ним. Так как высшая жизненная задача исчерпывается здесь возвращением единичной души к Богу, то в этом воззрении нет места для общественных, политических и исторических задач: все дело происходит между отдельным лицом и «неизреченным» абсолютом. Философия Плотина представляет собою завершение древнего умственного мира как с положительной, так и с отрицательной стороны. Древний мир здесь следует принимать в широком смысле, так как эллинизованный египтянин Плотин вобрал в свое учение не классические только, но и восточные духовные стихии. И в этом последнем слове всего образованного язычества сказалась его общая граница с полной ясностью. Весь идеал — позади человека. Абсолютное нисходит и изливается в творении в силу изобилия собственной природы, но без всякой цели для себя и для самого творения. Низший мир, как царство материи или «не сущего», противоположен Божеству и враждебен истинной природе человека; но человек никогда не побеждает этого мира, а может только бежать из него с пустыми руками в лоно Божества. Идеал единичного человека — не живая и свободная личность, «друг Божий», а лишь отрешенный от мира созерцатель и аскет, стыдящийся, что имеет тело; собирательный человек (общество) никогда не достигает здесь пределов человечества, он остается городом — созданием железной необходимости. Крайнему мистицизму теории, поглощающему личность, соответствует абсолютизм римского государства, поглотившего местные города и нации, не возвысившись, однако, до настоящего универсализма. Римская империя оставалась лишь огромным, безмерно разросшимся городом, который именно вследствие своей огромности теряет живой интерес для своих граждан. Полным отсутствием такого интереса философия Плотина отличается даже от философии Платона и Аристотеля. Сочинения Плотина были вновь открыты Европою в эпоху Возрождения; появившись сперва по-латыни (в переводе Марсилия Фицина, Флоренция 1492), они впервые изданы по-гречески (и по-латински) в 1580 г. (в Базеле); далее следует оксфордское издание 1835 г., парижское 1855, лейпцигское (Kirchhoff) 1856, берлинское (H.Müller) 1878-80, новейшее лейпцигское (Volkmann) 1883-4. Переводы: немецкий — Миллера, французский — Булье.

Литература. Кроме общих сочинений об александрийской философии и новоплатонизме, собственно о Плотине — Kirchner, «Die Philos. des Plot.». (Галле, 1854); H. v. Kleist, «Plotinische Studien» (Гейдельберг, 1883); Volkmann, «Die Höhe der antik. Aesthetik, oder Plot.'s Abhandlung v. Schönen» (Штетт., 1860); Brenning, «Die Lehre vom Schönen bei Plot.» (Геттинг., 1864); Vitringa, «De egregio, quod in rebus corporeis constituit Plotinus, pulchri principio» (Амстерд., 1864); М. Владиславлева, «Философия Плотина» (СПб., 1868).

В. С. Соловьев

А. Ф. Лосев

Статьи для IV—V тт. Философской энциклопедии

(на правах рукописи. М., Советская энциклопедия, 1965, с. 64—69)

Плотин (Πλωτῖνος) (203/4 или 204/5 — 269/70 н.э.) — основатель виднейшей философской школы поздней античности, т. н. неоплатонизма, основным содержанием которого являлось платоно-аристотельское учение о диалектической триаде Единое—Ум—Душа, с ее последующим применением к учению о космосе и материи по образцу платоновского «Тимея».

1. Биография. О жизни Плотина мы знаем из трактатов Порфирия («О жизни Плотина»), Евнапия («О жизни философов и софистов»), а также из известного средневекового словаря Свиды (X в.). Плотин родился в Ликополе (Египет) от безвестных родителей. 28-ми лет от роду он стал заниматься философией, и слушал различных философов в Александрии, но его долго никто не удовлетворял, покамест он не остановился на Аммонии Саккасе, в школе которого он пробыл 11 лет. Его сотоварищем по школе был Ориген, от которого Плотин отличается критикой стоического платонизма и полной непричастностью к христианскому богословию. Ставши вслед за Аммонием на путь примирения Платона с Аристотелем, Плотин зато резко разошелся с египетским гностицизмом, в котором ему претила фантастика мифологических образов и полухристианские, полуязыческие богословские тенденции. (У Плотина имеется специальный трактат против гностиков II 9). В 242 г. он примкнул к походу императора Гордиана в Персию, где собирался изучать персидскую философию, но после поражения Гордиана должен был спасаться бегством в Антиохию. В 243/4 г. Плотин прибывает в Рим, где начинается его очень широкая преподавательская деятельность. Среди его учеников мы находим сенаторов, врачей, риторов и философов, людей разных национальностей, но характерно, что как раз не из Александрии. Это объясняется тем, что Плотин относился отрицательно не только к разным гностическим и восточным верованиям, но даже и в отношении своего учителя Аммония Саккаса занимал самостоятельную позицию как в учении об Едином, так и в учении об Уме. Имеются сведения об его возвышенных настроениях и об его глубоком воздействии на учеников. Порфирий рассказывает о том, что Плотин был не только выдающимся преподавателем философии, но и был очень добрым человеком, которому многие родители перед смертью отдавали на

воспитание своих детей и к которому многие приходили как к судье за разбирательством своих конфликтов. При императоре Галлиене, который лично со своей супругой весьма к нему благоволил, у него возникла мысль организовать в Кампании пробное идеальное государство по образцу Платоновских «Законов» под именем Платонополиса. На это Плотин получил согласие у Галлиена, но в дальнейшем Галлиен отказался от этой мысли. Рассказывается о высокой личной жизни Плотина, об его аскетизме, об его склонности к созерцанию и о тяжелых болезнях в последние годы жизни и, в частности, о болезни глаз, мешавшей ему перечитывать и исправлять написанные им сочинения (Porph. 1—2, 8—9, 13, 23).

2. Сочинения. Что касается сочинений Плотина, то необходимо сказать, что Плотин не был специалистом литератором и в свои цветущие годы ничего не писал, а начал записывать свои лекции только 50 лет от роду (Porph. 4), да и то, в виду болезней и неохоты заниматься литературой, не доводил свои записи до полной литературной отделки. Перед смертью он завещал Порфирию проредактировать, привести к порядок и издать его лекции, что тот и сделал, затративши на это большой труд и внимание.

Прежде всего, Порфирий разделил все трактаты Плотина (мы бы теперь сказали, все статьи Плотина) на шесть отделов в соответствии с основной тематикой философии своего учителя. Каждый отдел Порфирий в свою очередь разделил на девять частей, вследствие чего каждый получил у него название Эннеады, то есть Девятки, и все шесть отделов тоже получили с тех пор общее название «Эннеады». Таким образом, в настоящее время мы имеем всего 54 трактата Плотина. Трактаты, на которые делилась у Порфирия каждая Эннеада, были расположены у него в порядке возрастающей трудности и занимали каждый от нескольких страниц до нескольких десятков страниц. Первая Эннеада была посвящена по преимуществу этике, вторая — космологии, третья — натурфилософии, четвертая — психологии, пятая — учению об уме и шестая — учению о категориях (трактаты 1—3), о целостности сущего (4—5), о числах (6) и об Едином в собственном смысле слова (7—9). В настоящее время невозможно установить, какие изменения Порфирий внес в текст Плотина, но этот вопрос и не представляет большого интереса, если Плотин сам выбрал себе такого редактора. Каждый трактат Порфирий снабдил специальным заголовком.

На основании указаний Порфирия в его трактате о Плотине (Porph. 4—6) можно пытаться представить себе хронологический порядок появления Эннеад и их частей. Были исследователи (Фр. Гейнеман), которые расположили трактаты в хронологическом

порядке и даже устанавливали периоды развития философии Плотина. Имеются даже издания Плотина (А. Кирхгоф, Р. Гардер) с подобным хронологическим расположением трактатов в противоположность обычным изданиям с порядком трактатов по Порфирию. Однако Плотин стал записывать свои лекции уже после того как была создана его философская система, записывал неаккуратно, и лекции эти исправлял Порфирий, прибавляя свои замечания на основании слышанного им от самого Плотина. К этому же надо прибавить еще и то, что все изданные Порфирием 54 трактата в философском отношении представляют собою единое целое, в котором трудно указать какие-нибудь противоречия, несогласованности или разновременность происхождения. Поэтому хронологич. концепции трактатов Плотина имеют мало успеха в науке, и обычно Плотин издается в редакции Порфирия.

3. Общий характер философии. Одной из самых существенных особенностей философии Плотина является ее исключительный спекулятивно-теоретический характер, резко отличающий ее от большинства других неоплатоников. Этим характером объясняется то, что Плотин направляет главное свое внимание только на три высших проблемы, а именно на Единое, Ум и Душу, причем эти три основные субстанции (или, как он выражается по-гречески, ипостаси) являются у него очень глубоко продуманной диалектической триадой. В противоположность Платону, у которого эта триада рассматривается в разбросанном виде, Плотин дает четкую и вполне сознательную их формулу как основную проблему всей своей философии (V 1; V 2). Определение диалектики у Плотина мы находим в I 3, 4—5: она есть смысловое расчленение общности и объединение расчлененного на фоне этой общности. Специально же о диалектике 3 ипостасей — V 1—2, не считая множества других мест. Все остальные проблемы в сравнении с этим уже занимают у Плотина второстепенное место. Гораздо слабее разработана натурфилософия и космология, где хотя и чувствуется повсюду Платоновский «Тимей», но мысль философа очень далека от Платоновского музыкально-числового исчисления космоса. Еще меньше места отведено демонологии и мифологии, хотя спекулятивно-теоретические они в совершенно ясной форме вытекают из всех рассуждений философа (III 4). В систематической форме мифологии касается, собственно говоря, только трактат III 5, но здесь дана не столько мифология в собственном смысле, сколько дальнейшее развитие философско-символические учения Платона об Эроте как о сыне Богатства и Бедности. Некоторые же философские интерпретации мифа, как, например, исключение в VI 4, 16 из мифов о палингенесии и метемпсихозе, а равно

как из мифов об Аиде, всяких пространственных и вещественных представлений, почти граничат с отрицанием буквального реализма мифологии. Более четкая мифологическая интерпретация основной триады дана в виде учения об Уране и Кроносе (III 5, 2; V 1, 7) и о Зевсе (III 5, 8). Наконец, Плотин не только не дает философии астрологии и магии, но, вопреки большинству неоплатоников, даже прямо критикует и астрологию и магию (II 3).

4. Единое. Что касается основных проблем, то учение об Едином является наиболее оригинальной частью системы Плотина, потому что после Платоновского «Парменида» мы у него впервые находим столь принципиально проведенную трансцендентность первого начала.

Единое не только не есть что-нибудь из сущего, ни идея, ни ум (VI 9, 2), ни какой-нибудь род сущего (VI 2, 8) и не только не может быть предицировано об идеях (VI 2, 10) и вообще предшествует сущему (VI 6, 8), но всякая вещь, созерцаемая как таковая, обязательно отлична от всего иного, т. е. она есть некое одно, противополагаемое всему иному, и потому Единое неразличимо и нераздельно соприсуще всему фактически существующему и всему мыслимому (VI 6, 13) и сущему (V 3, 12), так что оно есть также и все сущее, взятое в абсолютной единичности (VI 5, 2), не допуская в себе никакого различия (VI 2, 9; 5, 6; 9, 9, 4—5), включая жизнь космоса и человеческого ума (VI 7, 13—14), являясь принципом всего существующего (VI 9, 4—5), хотя и ни в чем не нуждается (VI 9, 6) и недоступно никакому исчислению (V 5, 3). Сколько бы мы не делили Единое и как бы мы ни превращали его во множественность, каждая полученная часть все равно будет чем-то одним, т. е. Единое, вообще говоря, совсем никак не дробится (VI 6, 14), существуя и везде и нигде (III 9, 1; V 2, 1) и обнаруживает себя только в моменты приобщения к нему чего-нибудь иного (VI 1, 26). Эту диалектику едино-множественного мира Плотин очень четко и с исчерпывающей полнотой рисует во многих своих трактатах, а особенно в V 2, 1—2. Вслед за Платоном и в отличие от многих других платоников, например от Спевсиппа, Плотин очень интенсивно трактует свое Единое как Благо (II 9, 1; III 8, 1; VI 7, 38; VI 7, 17. 25. 31. 35 и мн. др.), как свет и излучение (I 1, 8; V 1, 6; VI 7, 5), как «родителя» сущего и «первое рождение» (V 2, 1), хотя эпитет «отец» применяется у Плотина и к Уму (I 6, 8; II 9, 2; V 1, 1. 8; VI 9, 5), причем все «из него» «изливается», «произрастает» (III 2, 2; V 2, 1) без убыли породителя (V 1, 3) и без его сознательного волеизлияния (ибо он безличен), но исключительно по необходимости его природы (III 2, 2; IV 8, 6; V 2, 1).

Число. Промежуточную ступень между первой и второй ипостасью занимают у Плотина, как и у Платона, числа, которым у него посвящен специальный трактат VI 6. По Плотину числа ни есть ни чувственная вещь (VI 6, 4), ни психический акт (6), ни просто количество (16), ни просто спутник ума (5), но оно является принципом мыслительной категориальности (8. 10. 11), не будучи дурной бесконечностью (2—3), но будучи принципом каждой вещи и всего невещественного (15), а также имея специфическое отношение к трем основным ипостасям (9). Оно, таким образом, само есть своеобразная ипостась, и, как принцип конструирования, красота (1).

5. Ум. Неразличимое единое, приходя к различению при помощи числа, достигает качественно-смыслового различения во второй ипостаси, в уме (V 1, 4. 7; V 6, 1; V 9, 5). Особенно глубокое и в то же время диалектически понятное изображение пути от Единого к Уму находится в V 2, 1: Единое, переполняясь самим собой, требует перехода в иное; а поскольку оно остается постоянным и не убывает, иное только отражает его, т. е. является «видом» и «умом», т. е. «умопостигаемым космосом» (V 9, 9), его зеркалом (I 1, 8). В учении об уме и душе, которое Плотин проводит по образцу Аммония и Нумения, т. е. чисто имматериалистически, обращают на себя внимание: очень острые рассуждения о тождестве субъекта и объекта в Уме, т. е. о том, что предметы ума «не вне» самого Ума (V 5; III 8, 9; V 1, 4); учение о синтезе индивидуального и общего в Уме (V 7, 9) и в душе (IV 9). Обращают на себя внимание подробные трактаты об умопостигаемой красоте (V 8), которая понимается в виде умственной скульптуры богов (V 8, 5—7. 9) и в соотношении Ума, идеи и — сущего (V 9).

6. Душа. Третья ипостась общеплатонической триады, нисколько не выходя за пределы Платона, получила у Плотина тоже весьма подробную и притом систематическую разработку. Душа для него, как бы ни дробить ее по отдельным ее способностям, в центре своем представляет собой нечто единое и неделимое. Она вовсе не есть только претерпевание чего-нибудь извне, но и субстанция, а не только вечно дробящееся становление (IV 7, 13), т. е. она в своей основе неаффицируема (III 6, 1—5) и бестелесна (6, 6—19). Ее нельзя представлять атомистически, т. е. как простую множественность психических состояний (IV 7, 2—3; 3, 2). Здесь, несомненно, Плотин борется со стоиками, которые признавали и делимость души и ее пневматическое происхождение (2, 2; 7, 4.10—11), и вообще со всяким материализмом, не умеющим, с его точки зрения, объяснить ни чувственных ощущений, ни их объединения в более сложные переживания; другими словами Плотин всячески отказывается свести

сознание на материальные процессы (7. 5—8), поскольку оно представляется ему лишенным всякой материальности (7, 9). Особенно отчетливо Плотин говорит о диалектике делимости и неделимости души (2, 1; 3, 3. 19). Однако, если начать снизу, то что же такое душа в положит. смысле слова? — Формула Плотина — вполне точная: душа есть то или иное смысловое функционирование ума за его пределами, или как говорит Плотин — «логос ума» (3, 2. 5). Соответственно с этим подробно рассматривается и взаимоотношение души и тела (3, 20—23; IV 7. 18). Вся эта теория, основанная на учении о становлении ума вне ума, приобретает весьма конкретный смысл, когда Плотин вспоминает, что бытие вне Ума есть чистое становление, и логос есть только тот новый смысл, который приобретается умом в каждом моменте своего становления. А это значит, что «логос ума» есть в данном случае принцип жизни и сама жизнь (7, 14. 16), так что душа, оставаясь и вечной и божественной, все время находится в становлении; это вечно становящаяся жизнь или жизненно-становящаяся вечность, данная как та или иная индивидуальность (7, 15), и, следовательно, далеко не вся душа нисходит в тело (8, 8). Однако, индивидуальная душа не может существовать самостоятельно от всех других душ. Все души охватываются общей, уже Мировой Душой (3, 4), как бы они ни были различны между собою (3, 6) и какие бы различные тела они собой не определяли (2, 1; 3, 8). Везде в этих вопросах Плотин неизменно следует Платону, как это видно само собой и как иной раз он сам об этом говорит (3, 7), включая учение о нисхождении души с неба на землю (3, 9—17; 8, 1. 4. 5. 7—8) и об ее обратном уходе на небо (3, 24), как и критику пифагорейского учения о душе как гармонии тела на манер платоновского «Федона» (7, 12). Вполне платонично также и общее учение Плотина о бессмертии души (7, 14—20). Опять подробно разрабатывается учение о знании как припоминании (4, 1—5), о душе небесных светил и земли, об их отношении к Мировой Душе, а также и к человеку (4, 6—30).

Подводя итог учению Плотина о душе, необходимо сказать, что он, как и Платон в «Федоне», критикует пифагорейское учение о душе как о гармонии тела. Отвергает он и концепцию аристотелевской энтелехии, т. к. эта концепция для него слишком биологична. Стоическое учение о пневме и об истечениях первоогня критикуется Плотином еще более резко. Не устраивают его и те платоники, которые в его время или склонялись к прямому дуализму психологии и соматологии или не умели понять динамично становящейся природы эйдоса, лежащего в основе души. Вместо этих шатаний и колебаний Плотин дает чисто платоновскую концепцию, добавляя к ней разве только аристотелевскую концепцию потенции и энергии. Эта

эйдетическая теория энергии ума, становящейся вне ума как его жизнь, упорно и последовательно проводится у Плотина с применением всего имеющегося в его руках диалектического аппарата единства противоположностей.

7. Природа и космос. Далее, выяснивши отношение Плотина к общеплатонической триаде, обратим внимание на то, как эта триада воплощается у него в природе и в космосе. Здесь тоже мы находим только систематизацию разных концепций, разбросанных по всем произведениям Платона. Непосредственным же образом используется, конечно, «Тимей».

С неумолимой последовательностью абсолютного идеалиста Плотин рисует нам картину материи. Материя у него, как и у Платона, есть только «восприемница эйдосов» и потому сама ни в каком случае не является эйдосом. Она лишена качества, количества, массы и пр., т. к. все это есть уже так или иначе оформленная материя, а не материя просто, и требует привхождения той или другой формы, т. е. эйдоса, извне. Если удалить из материи все тела и вещи и достигнуть ее в чистом виде, то мы получим бесконечную неопределенность, которая является только субстратом изменений; но и этот субстрат не должен пониматься как некоторого рода идея, потому что субстрат, как идея, тоже не есть чистая материя, а уже некоторым образом оформленная материя. Сущее — это только идеи, эйдосы, формы, числа. Следовательно, все материальное, которое получает ту или другую форму, величину, массу, зрительные и слуховые качества, не есть первая материя. Первая материя — это несущее, неощутимое, непознаваемое и вечный переход от одного к иному, когда, схватывая что-нибудь умом, мы в тот же самый момент и теряем его, вечно стремясь все к новому и новому. Поэтому потеря у Плотина всегда есть только иное, т. е. инаковость в чистом виде. Она может только воплотить в себе нечто идеальное; но это и значит, что наше идеальное начнет вечно и вечно меняться и изменений этих будет бесконечное количество, начиная от идеального и совершенного подражания идее и кончая полным распылением его в темной и непознаваемой бездне первоматерии. Поэтому материя для Плотина, не будучи потенцией, всегда вечно потенциальна. Она есть, в сравнении с вечно сущими эйдосами, принцип их разрушения, и потому она — зло. Она есть только то отношение, в которое попадает идея, взятая в ее инобытии, к идее в чистом виде. Поэтому она не есть что-нибудь, а всегда только то или иное отношение к чему-нибудь (τὸ πρός τι). То, что материя для Плотина является злом, а весь материальный мир «украшенным трупом», это есть очень яркое свидетельство упадочного характера философии

Плотина. Однако, та концепция, что все материальное познается только при помощи соответствующего идеального и, прежде всего, числа, в эпоху Возрождения будет пониматься как учение о познаваемости материального мира при помощи математических отношений, т. е. при помощи учения о функциях, откуда и возникнет неизменно царящее в науке математическое естествознание. Это замечательное по своей последовательности и безоговорочности идеалистическое учение о материи блестяще сформулировано у Плотина в II 4, 6—16. Сюда необходимо присоединить еще и параграфы II 4, 2—5 — об умственной материи, т. к. ум у платоников всегда трактовался интуитивно и был в пределах самого себя по разному оформлен, т. е. тоже требовал различения в себе материи и формы.

Понятно, что при таком учении о материи **чувственный космос** приобретает у Плотина иерархийное строение. Больше всего и глубже всего материя воспринимает на себя идеальный мир в том случае, когда она создает космос в целом с его миром неподвижных звезд. Идя от этого высшего неба к земле, мы встречаем все более и более слабое материальное воплощение эйдосов, покамест не доходим до земли, где все материальное совершенно неустойчиво, каждое мгновение переходит все в новые и новые и где рождение и гибель не отличаются друг от друга. В этом учении о природе и космосе особенно обращают на себя внимание две концепции.

Первая — это концепция времени и вечности. Времени как становлению предшествует нестановящаяся вечность. Однако, эта последняя пребывает в вечном покое только в сравнении с чувственным становлением; в сравнении же с чистым эйдосом она тоже есть вечное и притом никогда не убывающее становление. Она — живая вечность или вечная жизнь (III 7, 2—6). Что же касается времени, то оно не есть ни просто движение, так как движение его уже предполагает (7, 8), ни число или мера движения, так как взятые сами по себе, они вне времени (7, 9), ни прочие атрибуты движения (7, 10). Время только проявляется в пространстве, но само не есть пространство. Оно есть вечность, поскольку вечность есть без убыли становящаяся жизнь; но вечность не как таковая сама по себе, а инобытие вечности, воплощение вечности в ином, подвижный образ вечности, или вечная энергия Мировой Души (7, 11—13). Другая важная концепция Плотина в учении о природе и космосе — это учение о самосозерцании, тождественном активной самодеятельности. Восходя от низших материальных сфер к более высоким и к космосу в целом, от космоса к Душе, и, далее, к Уму и к Единому, мы и во всей природе и во всем космосе находим в ослабленном виде ту же самую активность, что и в Душе, и то же самое созерцание себя,

что и в Уме, и то же первичное и нераздельное бытие, что и в Едином. Вся природа и космос есть, таким образом, иерархия самосозерцания или, что то же, творящей активности. Большой известностью в этом отношении пользуется трактат Плотина III 8, из которого укажем на главы о действии и созерцании (3), о телеологической сущности души (4—6), о том, что творить могут только эйдосы (7) и о самосозерцании Ума, как ближайшем результате всеобщей и единой причины, или Единого (8—11).

8. Некоторые другие важные проблемы. Чрезвычайно важной проблемой в философии Плотина является учение о категориях, или, вернее, родах сущего, учение которому слишком часто не придавалось никакого значения, но которое отличается у Плотина не только острейшей критической направленностью, но играет также весьма положительную роль для самого Плотина. Это — первые три трактата VI Эннеады. Плотин дает здесь полный разгром сначала категорий Аристотеля (VI 1, 1—24), и затем стоиков (1, 25—30). В основном эта критика сводится к тому, что Аристотель и стоики не различают идею от носителя идеи, что и приводит в проблеме категорий, с точки зрения Плотина, к невероятной пестроте и путанице. Свое собственное учение Плотин сначала посвящает умственным категориям, которые он по примеру Платона понимает как сущность, движение, покой, различие и тождество (2, 4—8), присоединяя сюда массу всякого рода методологических (2, 1—3) и уточнительных (2, 9—12) рассуждений. Что же касается чувственных категорий, которые необходимо отличать от умственных для того, чтобы не смешивать носителя идеи с самой идеей, то Плотин после краткого введения (3, 1—2) формулирует их вполне аналогично пяти умственным категориям, поскольку чувственность есть только носитель идеального, умственного и подражание ему: сущность, отношение качественное, количественное, движение (3, 3). Каждая из этих категорий тоже подвергается подробному анализу: сущность (3, 4—10), количество (3, 11—15), качество (3, 16—20), движение (3, 21—27), отношение (3, 28).

Выдающееся место среди трактатов Плотина нужно признать за трактатами о потенции и энергии (II 5), о субстанции и качестве (II 6), об едино-раздельной целостности бытия (VI 4—5), о красоте (I 6, V 8), о воле и свободе первоединого (VI 8), и, наконец, о субъективном восхождении к чистому уму и к сверхумному Единому (VI 9).

9. Социально-историческое место Плотина. Бросается сразу в глаза пропасть, отделяющая мистический идеализм Плотина от мрачной и катастрофической действительности Римской империи III в.

н. э. Однако при ближайшем рассмотрении пропасть эта оказывается глубочайшим образом оправданной в социально-историческом отношении. То что учение об Едином соответствовало эллинистической монархии, это мы хорошо знаем уже из платоновских материалов. Поэтому вполне правильно будет сказать, что философия Плотина есть самая настоящая цезареанская философия. То, что платонизм в качестве своей второй ипостаси выдвигает Ум и в дальнейшем — Душу, ясно свидетельствует о том, что весь платонизм и больше всего Плотин исходили еще из социально-исторического опыта того или иного окружения монарха, может быть сенаторского сословия и ближайших исполнителей воли цезаря. Ясно и то, что Плотин, заменяя образы древней мифологии точными логическими категориями, (например, свое Единое он называл Ураном, ум — Кроносом, а Душу — Зевсом, или Юпитером — III, 5, 2; IV 4, 10 — после каковых божеств шла универсальная, иерархийно расположенная демонология), явно не только старался возвысить и реставрировать древнюю и давно уже отжившую мифологию, но тем самым пытался укрепить престиж и мировой авторитет Римской империи, которую он хотел поставить выше отдельных, входящих в нее и уже тем более не входящих в нее местных народностей. Это неплохо показывает единственный советский исследователь социально-политических взглядов Плотина в своей специальной диссертации А.Л.Кац. Однако и этот исследователь не учитывает всей широты и глубины развала рабовладельческой формации в целом, который только и мог приводить к единственному выходу — мистическому, поскольку все другие выходы уже давно были использованы, а новые, возникавшие тогда в истории в связи с феодализмом и монотеизмом, не заслуживали доверия и пока еще целиком отвергались. Философия Плотина есть результат и символ этой мировой катастрофы рабовладельческой культуры, символ бесконечного уныния, тоски, социально-политического отчаяния и бегства от реальной жизни в иллюзорное прошлое. В этом и состоит социально-политическая сущность всей этой виртуозной диалектики; диалектики мифа у Плотина, наилучшую характеристику которой читаем у Маркса: «Смерть и любовь являются мифами тогдашней диалектики, потому что диалектика есть внутренний простой свет, проницательный взор любви, внутренняя душа, не подавляемая телесным, материальным раздроблением, сокровенное местопребывание духа. Итак, миф о ней есть любовь; но диалектика оказывается бурным потоком, сокрушающим многих и их границы, ниспровергающим отдельные формы, погружающим все в море вечности. Итак, миф о ней есть смерть.

Итак, она есть смерть, но в то же время и носительница жизненности, расцвета в садах духовных, пена в искрящемся кубке тех точечных солнц, из которых распускается цветок единого духовного пламени. Поэтому Плотин называет ее средством, ведущим к ἅπλωσις души, т. е. к ее непосредственному единению с богом, — выражение, в котором любовь и смерть и в то же время θεωρία Аристотеля соединены с диалектикой Платона. Но т. к. эти определения, так сказать, предопределены у Платона и Аристотеля, а не развиты в силу имманентной необходимости, их погружение в эмпирически индивидуальное сознание у Плотина является состоянием, а именно состоянием экстаза» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. 1, с. 495. М.—Л., 1929). Диалектика и мифология, безвыходное отчаяние и острейшие восторги, любовь и смерть — вот те символы гибели мировой рабовладельческой Римской империи, которые лежат в основе философии Плотина.

Лит.: 1. Главнейшие издания Плотина. Plotini opera omnia ed. G.H. Moser et F. Creuzer I—III Oxon., 1835 (с лат. переводом, комментариями, указателем Марсилио Фичино). Plotini Enneades, Par. 1855. Didot, (то же издание, но без комментариев и указателя М. Фичино). Plotini opera ex. rec. Ad. Kirchhofii, I—II Lips. 1856. Plotini Enneades rec. H. F. Müller, III — Berol. 1878—1880. Plotini Enneades ed. Ric. Volkmann. I—II Lips. 1883—1884. Plotin Ennéades, texte établi et traduit p. E. Bréhier. I—VI Par. 1924—1938. Plotini opera ed. P. Henry et H. R. Schwyzer. I 1951. 1964. II 1959. Par. — Bruxelles (ожидается III т. с VI-ой Эннеадой). Plotins Schriften übers. v. R. Harder, Neubearbeitung mit griech. Lesetext und Anmerkungen. Ia, Ib. Hamb. 1956. Va, Vb, Vc, Hamb. 1958—1960 (I, II—IV тома еще не вышли).

2. Иностранные переводы. Кроме указ. выше лат., франц. и немецк. переводов, необходимо отметить след. Les Ennéades, trad. par N. Bouillet I—III, Par. 1857—1861 (с ценным комментарием). Enneaden übers. von H. F. Müller, Berl. 1878. Plotino. Enneadi prima versione di V. Cilento. I—III Bari, 1947—1949. Plotinus the Enneads, transl. by S. Mac-Kenna I—VI, Lond. 1917—1931. 3-ье изд., просмотренное B. S. Page, Lond. 1962. Plotyn. Enneady, pzelozil A. Krokiewiez, I—II, Wars. 1959. Plotin, Enneaden in Auswahl übers. n. eingel. von O. Kiefer, I—II Jena 1905, Select works of Plotinus. Trans. by Th. Thaylor. A new ed. by J. R. St. Mead, Lond. 1895.

3. Русские переводы. Избр. трактаты. Перев. Г. В. Малеванского. Эннеада V 1—6, 8—9; VI 4—5, 7—9 (Вера и разум, 1898 №№ 8, 9, 11, 13, 14; 17, 19; 1899 №№ 2, 6, 11—15; 1900 №№ 18—21). Перев. с немецк. у М. Браша. Классики философии. т. I СПб. 1913, с. 435—482 (Эннеады, II 3—6, III 7, 9. V 8). Перев. П. П. Блонского — V 2 («Филос. П.», М. 1918, с. 184—186). Перев. А. Ф. Лосева: II 5, 6 (Античн. космос и соврем. наука, М. 1927. Тут же много переводов отдельных глав из всех Эннеад: I 3, 4—5; 6, 9; II 2, 1—3; 4, 2—8. 13—16; 5, 1—5; 6, 1—3; 7, 1—3; III 7, 2—6. 8—11; 8, 10; 9, 3; V 8, 5; VI 2, 8. 15. 19—22; 7, 13; VI, 6 («Диалектика числа у П.» М. 1928); V 8 (История эстетики, под ред. М. Ф. Овсянникова и др. I с. 224—235 М. 1962). Перев. под ред. В. Ф. Асмуса — I 6 (Античные мыслители об искусстве, М. 1938 с. 224 —253).

4. Общие работы о П. [И. М. Скворцов], О философии П. (Журн. Мин. Нар. Просв. 1835, ч. VIII, с. 1—17). М. Владиславлев, Философия П., основателя новоплатоновской школы, СПб 1868. П. П. Блонский, Философия Плотина, М. 1918. C.H. Kirchner, Die Philosophie d. Plotins, Halle 1854. A. Richter, Neuplat. Studien I—IV, Halle

1864—1867. H. v. Kleist, Plotins Kritik des Materialismus (Philos, Monatsheft. 1878, 14, c. 129—146). G. Lösche, Plotin u. Augustin (Zeitschrift f. kirchl. Wissensch. 1884., 5 c. 337—346) J. Lindsay, The philosophy of Plotin (Arch. f. Geschichte d. Philosophie, 1902, 15, c.472—478). A. Drews, Plotin u. d. Untergang der antike Weltanschauung, Jena 1907. Ch. J. Whitby, The wisdom of Plotin, Lond. 1909. K. S. Guthrie, Plotin, his life, times and philosophie, Chicago 1909. H. F. Müller, Plotin, Ein Charakterbild (Sokrates 1914, 2, c. 94—110). Plotin. Studien II, Orientalisches bei Plotin? (Hermes 1914, 49 c.70—89). W. R. Inge, The philosophy of Plotin I—II N.-Y., 1918. 3 ed. Lond. 1948. M. Wundt, Plotin. Studien z. Geschichte d. Neuplatonism. I Lpz. 1919. F. Heinemann, Plotin. Forschungen über d. Plotin. Frage. Plotins Entwicklung u. seine System. Lpz. 1921. F. Thedinga, Plotin oder Numenius (Hermes 1917, 52, c. 592—612; 1919, 54, c. 249—278; 1922, 57, c. 189—218). E. Bréhier. La philosophie de Plotin, Par. 1922. Sur le problème fondamental de la philosophie de Plotin (Bulletin de l'associat. G. Budé, 1924, avril. c. 25—32 = E. Bréhier, Etudes de philosophie antique, Par. 1955, c. 218—225). H. Oppermann, Plotins Leben, 1929. O. Becker, Plotin u. das Problem der geistigen Aneigung. 1940. P. Henry, Etudes plotiniciennes I. Les Etats du texte de Plotin (Museum Lessianum, 1938—1941); II Les manuscrits des Ennéades 1941. 1948. P.—J. Jensen, Plotin, Copenh. 1949. M. de Gandillac, La sagesse de Plotin, Par. 1952. J. Trouillard, La genèse du plotinisme, (Revue phil. de Louvain 1955, c. 469).

5. Гносеология, логика и диалектика. А. Кубицкий, Учение П. о мысли и бытии (Вопр. филос. и психол. 1909, кн. 98, с. 477—493). Г. Ланц. Момент спекулятивного трансцендентализма у П. (Журн. Мин. Нар. Просв., 1914, № 1, с. 84—138). H.v. Kleist, Der Gedankeng, in Plotin. 1 Abhandl. über die Allgegenwart der intelligibeln in der wahrnehmbar. Welt, Flensb. 1881, Program. Zu Plotin. 2 Abhandl. über die Allgegenwart der intellig. in der wahrnehmbar. Welt. (Philologus, 1883, 42, c. 54—71). H. A. Overstreet, The dialectic of Plotin. Berkeley 1909, Dissert. C. Travaglio, La vera conoscenza secondo Plotino (Mem. della R. Accad. delle scienza di Torino, 1911, Ser. 2, t. 61, c. 197—250). F. Lettich, Della sensazione al pensiero nella filos. di Plotino, Triest 1911. Progr.

6. Единое, число, бытие и Ум. А. Ф. Лосев, Диалектика числа у П., М. 1928. A. Covotti, Il cosmos Noetos di Plotino nella sua posizione storica (Rivista italiana di filosofia 12, 2). H. Guyot, Plotin et la génération de l'intelligence par l'un (Revue néo-scolastique, 1905, c. 55—59). C. Dreas, Die Usia bei Plotin, Borna, Lpz. 1912, Dissert. H. F. Müller, Plotins Studien I Ist die Metaphysik des Plotin ein Emanationssystem? (Hermes 1913, 48, c. 408—425). Zu Plotins Metaphysik (Hermes 1916, 51, c.319 сл.) Die Lehre v. Logos bei Plotin (Archiv f. Geschichte d. Philosophie 1917, 30, c. 38—65). A. H. Armstrong, Emanation in Plotinus (Mind 1937). The architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus. Cambr. 1940. M. De Corte, Plotin et la nuit de l'esprit (Etudes carmeitaines 1938). J. Trouillard, La médiation du verbe selon Plotin (Revue phil. 1956, c.65 сл.). A. H. Armstrong, The Background of the Doctrine «That the intelligibles are not outside the intellect» (Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, t. V, Les sources de Plotin, Vandoeuvres — Genève, 1957, c. 391—414).

7. Душа и космос. М. А. Орлов, Учение П. о душе, Одесса 1885. М. Владиславлев, Психология П. (Журн. Мин. Нар. Просв. 1868, ч. 139, июль, с. 1—54). A. Covotti, La cosmogonia plotin. e l'interpret. panteistodinamica dello Zeller (Rendic. della R. Accad. dei Lincei, Roma 1895, ser. 5, v. 4, c. 371—393, 469—488). H. F. Müller, Φύσις bei Plotin (Rheinisches Museum 1916, 71, c. 232—245). J. Guitton, Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin, Par. 1933. H. R. Schwyzer, «Bewusst» und «Unbewusst» bei Plotin (Fond. Hardt, t. V. Les sources de Plotin, V. — Genève, 1957, c.341—379).

8. Этика. М. Б. Безобразова. Об этике Плотина (Философские этюды, М. 1892, с. 5—21). H. F. Müller, Etices Plotini lineamenta, Berl. 1867. Dissert. M. Besobrasof, Uber Plotins Clückseligkeitslehre, Lpz. 1887. Struve, Die neuplat. Ethik des Plotins u. ihr Verhältnis zur Platon (Kirchl. Monatsschr. 1892, 11, c. 467—478). L. Pisynos, Die Tugendilehre d.

Plotin mit besonderer Rücksicht d. Begriffe des Bösen u. der Katharsis Lpz. 1895. Dissert. Th. Gollwitzer, Plotins Lehre v. d. Willensfreiheit I. Kempten 1909. Program. B. A. G. Fuller, The problem of evil in Plotin. Cambr. 1912. H. F. Müller, Plotin über Notwendigkeit u. Freiheit (Neue Jahrb. 1914, 33, с.462—488). Zur Ethik des Plotin (Sokrates 1916, 4, с.177—187). E. Schröder, Plotins Abhandlung. Πόθεν τὰ κακά (Enn. I 8). Rost. 1916. Dissert.

9. Эстетика. Е. В. Амфитеатров. Историч. обзор учений о красоте и искусстве в классич. философии. 3. Плотин (Вера и Разум. 1889, № 17, с. 218—230). С. А. Ананьин. Учение П. о прекрасном (Вера и Разум, 1903, № 2, с. 47—57, № 3, с. 93—104). F. Gregorovius, Grundlinien einer Aesthetik des Plotins (Fichtes Zeitschr. f. Philosoph. 1855, 26, с. 113—147). E. Brenning, Die Lehre von Schönen bei Plotin im Zusammenhang seines Systems dargestellt (Beitrag z. Geschichte d. Aesthetik, Gött, 1864). F. Scharrenbroich, Plotin de pulchro doctr. Halle 1898. Dissert. W. Lutoslawski, L'esthétique de Plotin en relation avec la conception classique du beau (Anz. d. Akad. d. Wissensch. in Krakau 1903, 79—86). K. Horst, Plotins Aesthetik (Vorstud. zu einer Neuunters. I Gotha, 1905). W. Börner, Die Künstlerpsychol. im Altert. (Zeitsch. f. Aesthetik u. allgem. Kunstw. 7, 102 сл.). J. Walter, Geschichte d. Aesthetik im Altertum, Lpz. 1893, с. 736—786). H. F. Müller, Plotin über aesthet. Erziehung (Neue Jahrb. 1915, 36, с. 69—79). Die Lehre von Schönen bei Plotin (Sokrates 1915, 3, с. 593—602). O. Walzel, Plotins Begriff der aesthet. Form (Neue Jahrb. 1916, 37, с. 186—225). V. Cilento, Mito e poesia nelle Enneadi di Plotini (Fond. Hardt, t. V, 1957, с. 243—311).

10. Религия и мифология. П. Верещацкий, Плотин и бл. Августин в их отношении к тринитарной проблеме (Правосл. Собес. 1911, № 7, с. 171—196; №9, с. 305—328). М. А. Куплетский, Неоплатонизм и христианство. Вып. I. Казань 1881. П. Минин, Мистицизм и его природа, Серг. Посад 1913, с. 13—23. J. A. Neander, Uber Ennead. II 9, gegen die Gnostiker (Abhandl. Berl. Akad. 1843, 299 слл.). E. Rocholl, Plotin u. das Christentum, Jena, 1908). Dissert. C. Schmidt, Plotin Stellung z. Gnostizismus u. kirchl. Christentum (Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchr. Lit. 20 N. F. S., 1901, Heft 4). K. Alkermann, Die Lehre Plotins v. d. Allgegenwart d. Göttl. Jena 1905. Dissert. E. Thiel, Die Ekstasis als Erkenntnisform bei Plotin (Archiv. f. Geschichte d. Philos. 1913, 26, 48 слл.). Cochez, Les religions de l'Empire dans la philosophie de Plotin, 1913. R. Arnou, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Par. 1921. O. Söhngen, Das myst. Erlebnis in Plotins Weltanschauung, Lpz. 1923. E. Pfeiffer, Studien z. ant. Sternglaube (Στοιχεῖα II) 68 сл. E. Bréhier, Le «Parménide» de Platon et la Théologie négative de Plotin (Sophia. Janv. — mars 1938, с. 33—38 = E. Bréhier, Etudes de philosophie antique, Paf. 1955, 232—237). Mysticisme et Doctrine chez Plotin (Sophia, avril 1948, с. 182—186 = E. Bréhier, Etudes... с. 225—232). J. Trouillard, La purification plotinienne, Par. 1955. La présence de Dieu selon Plotin (Revue metaphysique, 1954).

11. Плотин и его исторические связи. A. Jahn, Basilius Magn. plotinizans Ber. 1838. H. F. Müller, Goethe u. Plotin (German.-rom. Monatsschr. 1915, 46—60). K. H. De Jong, Hegel u. Plotin, Leiden 1916. M. Wundt, Plotin u. d. Romantik (Neue Jahrb. 1915, 35, с. 649—672). H. F. Müller, Shaftsbury u. Plotin (Berl. philol. Woch. 1918, 670 сл.). H. Henry. Plotin et l'Occident, Louvain 1934. E. Krakowski, La philosophie gardienne de la cité. De Plotin à Bergson. Par. 1947. J. Pépin, Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin, Roma 1950. P. V. Pistorius, Plotinus and neoplatonism. 1952. K. H. Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret des Ontologie Platos. 1957. W. Theiler, Plotin zwischen Platon und Stoa (Fond. Hardt, t. V, Les sources de Plotin, Genève, 1957, с. 63—87). P. Hadot, Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin (Там же, с. 105—142). H.-Ch. Puech, Plotin et les gnostiques (Там же, с. 159—175). R. Harder, Quelle oder Tradition (Там же, с. 325—333). P. Henry, Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin (Там же, с. 427—445).

Философский энциклопедический словарь
(М., 1983, с. 484—485)

Плотин (Πλωτῖνος) (204/205, Ликополь, Египет, — 270, Минтурне, Италия), греч. философ-платоник, основатель неоплатонизма. Единственный достоверный источник сведений о нем — «Жизнь Плотина» Порфирия, ученика Плотина и издателя его «Эннеад». Учился в Александрии, где 11 лет был учеником Аммония. С 244/245 — в Риме, преподавал философию; после 10 лет устных бесед Плотин начал записывать свое учение.

Как и представители среднего платонизма, Плотин прежде всего толкует Платона, но не комментирует отдельные его диалоги, а на основе ряда платоновских текстов («Тимей», первые две предпосылки «Парменида», миф в «Федре», речь Диотимы в «Пире», 6—7-я книги и миф в 10-й кн. «Государства», 2-е письмо и др.) строит некое подобие системы. Подчеркнутое почтение к Платону сопровождается у Плотина острой критикой всей послеплатоновской философии, которой Плотин, однако, многим обязан. Традиция среднего платонизма и неопифагореизма, к которой тяготел Плотин, исходила из противопоставления чувственного космоса умопостигаемому, посредствующим звеном между которыми признавалась мировая душа. Новым у Плотина явилось учение о первоначале всего сущего, едином, которое само выше сущего, или, по Платону, «за пределами бытия». При этом последовательность ум—душа—космос, т. е. вся сфера бытия, оказывалась только проявлением, осуществлением первоначала, тремя его ипостасями: ум и душа — осуществление единого в вечности, космос — во времени. Единое начало всего сущего, как и у Платона, именуется у Плотина благом и сравнивается с солнцем. Ему противоположна темная и лишенная вида материя, принцип зла. Но такова только собственно материя, низшая граница, замыкающая иерархию бытия; однако материя есть и в умопостигаемом. В принципиальном смысле материя у Плотина — бестелесный неаффицируемый субъект, относительно неопределенное подлежащее. Плотин использует здесь также пифагорейский комплекс представлений о неопределенной двоице, первом различии и «дерзости», ставшей причиной перехода единого во множество. Ум дерзнул отпасть от единого, душа — от ума, а наиболее дерзкая часть души прозябает вплоть до растений. Таким образом, материя у Плотина провоцирует высшее к переходу в низшее. Она — зеркало,

отражаясь в котором высшее порождает низшее в качестве своего подобия. Итак, сфера сущего охвачена, по Плотину, мощью сверхсущего единого и ограничена немощью не-сущей материи. Структура бытия у Плотина задает противопоставление «тамошнего» и «здешнего». «Там» — истинно сущее, ум, который и есть первичные сущности; в уме мысль и предмет мысли совпадают. Поэтому ум обладает недоступной низшему способностью: осуществлять свои замыслы без посредства орудий и в материи, которая не отличается от него самого.

«Образы», творимые умом, есть первообразы, тогда как в «здешнем» мире нам приходится довольствоваться подобиями. Однако принцип подражания Плотин проводит не механически. Он исходит из того, что только чувственный космос находится в определенном месте, тогда как умопостигаемый мир — повсюду. Поэтому душа в человеке есть подобие некоей души-в-себе; знания, получаемые ею от ума, — подлинные. Сфера истинного бытия всегда открыта для души, ей нужно только уметь вернуться к себе самой, познать свою истинную природу. Возможность такого возвращения обеспечена тем, что душа не целиком выступает из умопостигаемого космоса; ее рождение в теле означает «дробление» единой души, ибо «там» — все души нераздельны. Достигается это возвращение на путях очищения души и уподобления ее божеству.

Универсум Плотина статичен. Всякая низшая ступень в нем вечно рождается от высшей, причем высшая вечно остается неизменной и, порождая, не терпит ущерба. Единое вечно сияет в своей сверхпрекрасной благости, вечно прекрасен созерцающий сам себя ум, вечно душа устремляется к единому и оглядывается на созданный ею космос. Космос вечно вращается круговым вращением и в подлунной части его вечно чередуются возникновение и гибель. Вечно взаимное истребление животных, вечны войны и убийства среди людей. Вечно и неизбежно зло в мире. Это, однако, не делает Плотина пессимистом. Здешний мир для него — игра на театре. Ничто не властно над благой душой, даже рок, которому подвластна вся сфера времени. Из того, что в мире есть зло, не следует, будто божество не заботится о мире, что мир лишен разумного плана: ведь и в драме не все герои, есть и рабы. Разнообразие, вносимое злом, только украшает пьесу, а наша истинная отчизна — всегда рядом с нами. Пусть душа, презрев «здешнее», вернется к своему истинному отцу и любит его чистой любовью. Это ироническое отношение Плотина к настоящему и «здешнему», его устремленность к прошлому и «тамошнему» как единственному пристанищу для затерянной в просторах

космоса души — характерные черты не только позиции Плотина, но и того последнего этапа в развитии античной философии, который открывается им.

Плотин оказал огромное влияние на последующее развитие философии, нередко — анонимно и опосредованно (ср. так называемую «Теологию Аристотеля», являющуюся в действительности извлечением из «Эннеад», а также широкое проникновение идей Плотина в западноевропейскую средневековую культуру через посредство Макробия и особенно Августина). Прямое знакомство с Плотином происходит в 15 в. (Фичино и платоновская Академия во Флоренции); под влиянием Плотина находится Бруно. Позднее особый интерес к Плотину характерен для Беркли, представителей немецкого классического идеализма, а также для мыслителей и эпигонов немецкого романтизма.

Opera, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, v. 1—3, P.—Brux., 1951—73; то же, v. 1—3, Oxf., 1964—77. Traité sur les nombres (Enn. VI 6 [34]), introd., texte, trad., comm., et index, par. J. Bertier, P., 1980; в рус. пер. — Избр. трактаты, «Вера и разум», 1898, № 8, 9, 11, 13, 14, 17, 19; 1899, № 2, 6, 11—15; 1900. № 18—21; в кн.: Лоев А. Ф., Антич. космос и совр. наука, М., 1927; в сб.: Антич. мыслители об искусстве, М., 1938, с. 244—53; в кн.: История эстетики, т. 1, М., 1962, с. 224—235; в кн.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, М., 1969, с. 538—54.

Блонский П. П., Философия П., М., 1918; Лосев А. Ф., Диалектика числа у П., М., 1928; его же, История антич. эстетики. Поздний эллинизм, М., 1980; Schwyzer H.-R., Plotinos, в кн.: RE, Bd 21, Hlbbd., 1951, S. 471—592, Suppl., Bd. 15, 1978, S. 310—28; Les sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique. 5, Vandoeuvres — Genève, 1960 (Fondation Hardt); Bréhier E., La philosophie de Plotin, P., 1968[3]; Hadot P., Plotin ou la simplicité du regard, P., 1963; Armstrong A. H., Plotinus, в кн.: The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy, Camb., 1967, p. 193—268; Baladi N., La pensée de Plotin. P., 1970; Moreau J., Plotin ou La gloire de la philosophie antique, P., 1970; Sleeman J. H., Pollet G., Lexicon Plotinianum, Leiden, 1980.

Ю. А. Шичалин

ИЗЛОЖЕНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

Владиславлев Михаил Иванович (1840—1890), профессор философии, психолог, логик. Учился в Новгородской семинарии, потом — в Санкт-Петербургской духовной академии, в которой пробыл всего два года: в академии случилось столкновение преподавателя греческой словесности со студентами, вследствие которого Владиславлев в числе других был исключен и отправлен на родину, но скоро вернулся в Петербург и продолжил свое образование в Санкт-Петербургском университете. Защитив магистерскую диссертацию «Современные направления в науке о душе», Владиславлев был избран штатным доцентом философии в Санкт-Петербургском университете и вслед за тем занял кафедру философии в Историко-филологическом институте; несколько лет он также преподавал на Высших женских курсах. В 1868 г. Владиславлев получил степень доктора философии за диссертацию «Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы» и был избран экстраординарным профессором; в 1879 г. получил звание сверхштатного ординарного профессора; с 1885 г. был деканом историко-филологического факультета, в 1887 г. назначен ректором Санкт-Петербургского университета; умер 24 апреля 1890 г. В течение своей двадцатичетырехлетней профессорской деятельности Владиславлев читал лекции по логике, психологии, истории философии, метафизике, этике и философии духа. Как философ Владиславлев нападал на материалистические тенденции, как педагог он стоял за классическую систему образования. Книга его о Плотине представляет собой первую самостоятельную и хорошую русскую работу по истории философии. Кроме того, перу Владиславлева принадлежит перевод «Критики чистого разума» Канта (СПб, 1867), учебник логики с весьма ценным разделом, посвященным истории логических учений, и двухтомная «Психология» (1881; третий том, задуманный им, он не успел обработать).

Об основательности сочинения М. И. Владиславлева «Философия Плотина» читатель может судить уже по оглавлению книги, которое мы здесь приводим полностью: I. Источники сведений о жизни и сочинениях Плотина. Издания сочинений и заметки о литературе, касающейся Плотина. II. Плотин в Александрии и Риме. Отзывы о нем древних. III. Пути к диалектике. Части философии. Первое начало. IV. Второе начало — ум. Рождение от первого начала, отношение к нему и понятие об уме. V. Ум и бытие: категории, мир мысленный. VI. Всеобщая душа. VII. Мир душ, произведенный всеобщею душою. Симпатия частей мира. VIII. Материя и

чувственный мир. IX. Психология Плотина. X. Нравственное учение. XI. Учение о религии. XII. Учение о прекрасном. XIII. Аммоний Саккас и Нумений, ближайшие предшественники Плотина. XIV. Отношение Плотина к новопифагорейцам и Филону. XV. Отношение Плотина к стоикам и Аристотелю. XVI. Отношение к Платону и общий вывод. XVII. Значение философии Плотина. Для более же подробного знакомства с первой русской книгой по истории философии предлагаем ее избранные страницы, на которых излагается содержание некоторых важнейших трактатов Плотина: «О диалектике»* (I 3) (с. 60—64), «О бессмертии души» (IV 7) (с. 148—161), «О том, что такое зло и откуда оно» (I 8) (с. 242—247), «О родах сущего» (VI 1) (с.292—296).

При работе над своей книгой Владиславлев пользовался в основном текстом издания: Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata iterum ediderunt F. Creuzer et G. H. Moser. Paris, 1855, учитывая также первое издание трактатов Плотина в хронологическом порядке: Plotini opera. Rec. Adolfus Kirchhoff. 1856. Из краткого обзора французской и немецкой литературы о Плотине, которым Владиславлев предваряет собственное изложение, следует, что наиболее авторитетным исследованием для него была книга Штейнхарта (C. Steinhart. Quaestionum de dialectica Plotini ratione. Fasc.I. Numburgi 1829), ценность же прочих работ о Плотине и неоплатонизме, по мнению Владиславлева, невелика.

Из книги М. И. Владиславлева «Философия Плотина»

Глава 3. Пути к диалектике. Части философии

I

...Мы начнем с того сочинения, которым Плотин вводит нас в круг своих философских понятий, — περὶ διαλεκτικῆς[1]. Хотя по объему оно и не велико, но для нас важно тем, что сжато указывает пути, которыми возможно возвыситься до высших понятий.

Таких путей три: музыка, наслаждение прекрасным и философия. Следовательно, с трех разных пунктов разными путями мы можем направляться к одной и той же цели.

Музыка дает прекрасные средства довести мысль человека, предавшегося ей, до высоты созерцания мысленного мира. Любящий музыку естественно отзывчив и впечатлителен к прекрасному, хотя эта впечатлительность имеет еще чисто страдательный характер: сам он не может еще самостоятельно стремиться к прекрасному, но

* У Владиславлева названия трактатов даны по-гречески без перевода на русский.

[1] Enn. I. Lib. III. Vol. 1. 39—45, Creuzer.

только способен отвращаться от всего неблагозвучного, любить гармонию и благолепие. Поэтому нужно поднять такого человека на более высшую ступень развития. Выделяя материю, или чувственную сторону гармонии звука, созвучия, образы, нужно обратить внимание на красоту в них заключающуюся [1] и показать, что причина наслаждения заключается в мысленной (не чувственной) гармонии, в красоте, присущей последней, притом в красоте вообще, а не в частном красивом предмете [2]. Затем уже дело философии сделать это убеждение вполне сознательным, но об этом скажем ниже.

Прекрасное, поражающее своим благообразием наш глаз и возбуждающее в нас любовь к себе, есть второй путь к мысленному миру. Плотин называет человека, способного поражаться красотой этого рода, ἐρωτικός. Ему нужно внушить, что он не должен отдаваться безраздельно телесной стороне предмета, но должен расширить свой кругозор, — и показать ему, что во всех прекрасных телах составляет тожественную сторону и какая в них сторона отлична от телесной. Далее, этот человек должен узнать, что существует иная (не телесная) красота и при том более совершенная [3]. Например, некоторые занятия, хорошие законы. Затем он должен узнать, что есть своего рода красота в искусствах, науках и добродетелях и притом везде одна и та же, и каким образом красота становится им присущей. Наконец, от добродетели необходимо подняться к уму, к сущности и идти по этому пути далее [4].

Но самый надежный и далее прочих ведущий путь есть философия. Философ по своей природе уже должен стремиться к созерцанию высших начал, и если испытывает затруднение в том, то только со стороны собственных противоречий и недоразумений. Философия должна ему разрешить их. Плотин указывает два главных философских пути к этой цели. Во-первых — изучение математики, дабы философ приучился понимать и верить в существование бестелесного вообще [5]. Математика занимается чистыми формами, не

---

[1]Vol. 1. 40. Enn. 1. Lib. III. Cap. 1. Μετὰ τοίνυν τοὺς αἰσθητοὺς τούτους φθόγγους καὶ ῥυθμοὺς καὶ σχήματα οὕτως ἀκτέον, χωρίζοντα τὴν ὕλην, ἐφ' ὧν αἱ ἀναλογίαι καὶ οἱ λόγοι, εἰς τὸ κάλλος· τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἀκτέον.

[2]Ibid. и 41. καὶ διδακτέον, ὡς περὶ ἃ ἐπτόητο ἐκεῖνα ἦν, ἡ νοητὴ ἁρμονία, καὶ τὸ ἐν ταύτῃ καλόν, καὶ ὅλως τὸ καλὸν, οὐ τό τι καλὸν μόνον.

[3]Vol. 1. 41. Ibid. Cap. II. Διδακτέον ὃν αὐτόν, μὴ περὶ ἓν σῶμα πεσόντα ἐπτοῆσθαι, ἀλλ' ἐπὶ πάντα ἀκτέον τῷ λόγῳ σώματα δεικνύντα τὸ ἐν πᾶσι ταὐτόν, καὶ ὅτι ἕτερον τῶν σωμάτων, καὶ ὅτι ἄλλοθεν λεκτέον, καὶ ὅτι ἐν ἄλλοις μᾶλλον.

[4]Ibid. ...καὶ ὅτι ἐν τέχναις καὶ ἐν ἐπιστήμαις, καὶ ἐν ἀρεταῖς. εἶτα ἓν ποιητέον. καὶ διδακτέον, ὅπως ἐγγίνονται. ἄπὸ δὲ τῶν ἀρετῶν ἤδη ἀναβαίνειν ἐπὶ νοῦν, ἐπὶ τὸ ὄν, κἀκεῖ βαδιστέον τὴν ἄνω πορείαν.

[5]Vol. 1. 42. Ibid. Cap. III. Τὰ μὲν δὴ μαθήματα δοτέον πρὸς συνεθισμὸν κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτου. καὶ γὰρ ῥάδιον δέξεται, φιλομαθὴς ὤν.

обращая внимания на самые тела, в которых они могут быть осуществляемы. Следовательно, изучая законы таких форм, мы естественно приучаемся мыслью к невещественному миру.

Во-вторых, μετὰ τὰ μαθήματα λόγους διαλεκτικοὺς δοτέον, καὶ ὅλως διαλεκτικὸν ποιητέον. Диалектика есть высшая ступень образования человека. Посредством ее мы уже прямо вступаем в область мысленного мира. Можно сказать, что и все другие пути к нему, как то музыка, наслаждение прекрасными образами суть только приготовительные пути к диалектике. Они останавливаются там, где начинается последняя и в ней находят свое завершение.

В чем же состоит диалектика? Плотин определяет ее таким образом: «ἔστι μὲν δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἑκάστου δυναμένη ἕξις εἰπεῖν, τί τε ἕκαστον, καὶ τί τῶν ἄλλων διαφέρει, καὶ τίς ἡ κοινότης, ἐν οἷς ἐστὶ καὶ ποῦ τούτων ἕκαστον, καὶ εἰ ἔστιν, ὅ ἐστι, καὶ τὰ ὄντα ὁπόσα, καὶ τὰ μὴ ὄντα αὖ, ἕτερα δὲ ὄντων» [1]. И так эта наука есть учение об отличительных и общих свойствах каждого предмета, о распределении предметов по областям, к которым они действительно относятся, и, наконец, различении истинно существующего от несущего. Когда мы станем обращать внимание на предмет с упомянутых сторон, то мы будем относиться к нему диалектически. Этой же науке подлежит рассмотрение того, что́ такое есть (первое) благо, и что противоположно ему, что зависит от блага и что от зла, что может быть названо вечным и что ему противоположным. Уклоняясь от всякого чувственного блуждания, он углубляется в мысленный мир, и там развивает свою деятельность, питая душу человека истиною [2].

Относительно приема, которым пользуется диалектика, Плотин дает некоторые указания. Она различает идеи путем анализа и, дошедши путем анализа чрез всю область мысленного мира до первых родов, соединяет их в одно, а затем снова анализирует их. Первым путем она восходит выше, последним нисходит [3]. Подобный прием не есть плод деятельности рассудка, но высшей и совершеннейшей части нашей — ума. Мышление имеет дело только с существующим, ум — с тем, что выше его [4]. Во всяком случае, нужно помнить, что диалектика имеет дело не с одной теорией и правилами, но

---

[1]Ibid.

[2]Ibid. и 43. Cap. IV. Αὕτη καὶ περὶ ἀγαθοῦ διαλέγεται καὶ περὶ μὴ ἀγαθοῦ, καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἀγαθόν, καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἐναντίον. καὶ τί τὸ ἀίδιον, δῆλον ὅτι, καὶ τὸ μὴ τοιοῦτον... παύσασα δὲ τῆς περὶ τὸ αἰσθητὸν πλάνης, ἐνιδρύει τῷ νοητῷ, κἀκεῖ τὴν πραγματείαν ἔχει...

[3]Vol. 1. 43. Ibid. χρωμένη δὲ καὶ ἐπὶ τὰ πρῶτα γένη καὶ τὰ ἐκ τούτων νοερῶς πλέκουσα, ἕως ἂν διέλθῃ πᾶν τὸ νοητόν, καὶ ἀνάπαλιν ἀναλύουσα, εἰς ὃ ἂν ἐπ' ἀρχὴν ἔλθῃ.

[4]Ibid. Cap. V. Ἀνάγκη οὖν τιμιωτάτην οὖσαν ἕξιν τῶν ἐν ἡμῖν, περὶ τὸ ὂν καὶ τιμιώτατον εἶναι· φρόνησιν μὲν περὶ τὸ ὄν, νοῦν δὲ περὶ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος.

с самыми предметами. Содержанием для нее служит одно только истинно существующее [1].

Плотиновское понятие о диалектике выработалось из платоновского. В «Софисте» [2] он определяет ее как науку, разлагающую существующее на роды и правильно определяющую тожество и разнородность видов. В «Республике» диалектическим методом называется прием, посредством которого разные положения возводятся к одному и тому же началу, дабы утвердить их, прием, возводящий наше душевное око к высшему бытию [3]. У обоих философов, следовательно, мы находим, что диалектика есть наука, обращенная к высшим родам и видам существующего, или к вышей области знания, и в приемах своих пользующаяся анализом и синтезом.

Но диалектика не есть еще вся философия. Плотин называет ее наиболее важною частью философии [4]. Нельзя также считать ее и органом философии: Οὐ γὰρ δὴ οἰητέον ὄργανον τοῦτο εἶναι τοῦ φιλοσόφου, — продолжает Плотин далее. Тогда она ниспала бы на степень средства и не в себе имела бы цель. Но если диалектика одна только часть философии, то естественный вопрос: какие же другие части ее?

Сверх чисто диалектических вопросов философия рассуждает о природе, обращаясь за помощью в этом случае к диалектике, — наподобие того, как арифметикою пользуются другие искусства [5]. Также есть часть философии, рассуждающая о нравах, в своей теории также зависящая от диалектики и указывающая должный способ поведения и подвижнического действия [6].

Итак, философия, по мнению Плотина, слагается из следующих трех частей: диалектики, физики и этики.

Диалектика, как мы уже сказали, рассматривает первые роды бытия. У Плотина эти первые роды называются началами — ἀρχαί,

---

[1] Vol. 1.44. Ibid. οὐ γὰρ ψιλὰ θεωρήματα ἐστι καὶ κανόνες, ἀλλὰ περὶ πράγματά ἐστι, καὶ οἷον ὕλην ἔχει τὰ ὄντα. Ὁδῷ μέντοι ἐπ' αὐτὰ χωρεῖ, ἅμα τοῖς θεωρήμασι τὰ πράγματα ἔχουσα.

[2] Platonis dialogi. Ed. Teubneri 1861. Rec. Hermann. Vol. 1. 396. p. 253. d. τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν ὂν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι, μηθ' ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι.

[3] Ibid. Vol. IV. 223. 533. C. Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν αρχὴν, ἵνα βεβαιώσηται, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἠρέμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω...

[4] Vol. 1. 44. Enn. 1. Lib. III. Cap. V. Ἢ ταὐτὸν φιλοσοφία καὶ διαλεκτική; ἢ φιλοσοφίας μέρος τὸ τιμιώτατον.

[5] Ibid. ἔχει γὰρ καὶ ἄλλα φιλοσοφία· καὶ γὰρ καὶ περὶ φύσεως θεωρεῖ, βοήθειαν παρὰ διαλεκτικῆς λαβοῦσα, ὥσπερ καὶ ἀριθμητικῇ προσχρῶνται αἱ ἄλλαι τέχναι, μᾶλλον μέντοι αὕτη ἐγγύθεν κομίζεται παρὰ τῆς διαλεκτικῆς.

[6] Vol. 1. 45. Ibid. Cap. VI. καὶ περὶ ἠθῶν ὡσαύτως, θεωροῦσα μὲν ἐκεῖθεν, προστιθεῖσα δὲ τὰς ἕξεις καὶ τὰς ἀσκήσεις, ἐξ ὧν προίασιν αἱ ἕξεις.

из которых путем рождения происходит все живущее и существующее. Таких начал три: высшее благо, ум и душа, и к ним мы обратимся теперь...

Но что же такое сама душа? Нужно сказать, что Плотин с особенной тщательностью расследовал этот вопрос. Он пытался не только указать положительные черты, характеризующие душу, но и защитить свой взгляд, опровергнув другие общепринятые мнения относительно этого вопроса. Душа есть сущность особого порядка, не имеющая в себе никаких материальных свойств, ничего, что напоминало бы в ней тело. Вот основное убеждение нашего философа. Поэтому он враг всякого мнения, отчисляющего душу к разряду тел, или делающего спорным ее независимое существование в качестве самостоятельной сущности. Он объявляет себя против мнения стоиков, считавших душу за тело; против атомистов, для которых душа есть соединение наиболее тонких атомов; против пифагорейцев, полагавших найти в душе гармонию тела, и, наконец, даже против Аристотеля, считавшего душу за энтелехию живого тела. С двумя первыми мнениями Плотин не соглашался, потому что они совершенно отрицают нематериальность души, и надобно сказать, что возражения его удерживают почти всю свою силу даже до настоящего времени. Они очень любопытны и указывают на проницательность нашего философа. С двумя вторыми Плотин не соглашается, потому что они влекут за собой мнение о несамостоятельном и зависимом от тела существовании души.

Если мы обратим внимание на процветание стоической философии в Римской империи первых веков и особенно в Риме, то нам станет понятно, почему Плотин преимущественно останавливается на опровержении мнения стоиков. Он имел в этом случае дело с учением, усвоенным лучшею частью римского общества, с которым, вероятно, часто приходилось сталкиваться ему в продолжении долгого пребывания его в Риме. С другой стороны, ни одно из несогласных с ним мнений так далеко не расходилось с его собственным взглядом на духовный мир, как учение стоиков. Они были совершенно противоположны друг другу и взаимно себя исключали. Если душа есть нечто материальное, особый род тела, то невозможно утверждать ее высшее происхождение, невозможно противополагать ее материи, и, следовательно, весь центр жизни перемещается в область последней. Согласиться с подобной мыслью — значило бы совершенно отказаться от всего, что говорил Плотин о верховном начале, о высшем уме, о мировой душе, о душах звезд и земли, значило бы изменить все свое нравственное учение и отказаться от исследований в собственном смысле душевных явлений. Мы ошиблись бы, однако, если

бы в его трудах по этому вопросу предположили полемический жар и желание скрыть трудность его решения. Классический характер Плотина сказался и здесь, в этом жгучем для него вопросе. По всей справедливости, он может служить образцовым примером, как нужно держать себя при опровержении противоположных мнений, и может дать хороший урок современным материалистам и идеалистам, в своих спорах более расточающих желчь и упреки, чем одушевляющихся желанием найти истину. Плотин исследует вопрос спокойно, и тем убедительнее кажутся его опровержения.

Может ли душа быть каким-нибудь материальным телом? Если свести к общим пунктам то, что Плотин говорит против подобного предположения, то окажется два главных основания против всякого материалистического воззрения на душу. Признавая душу за материальное существо, мы естественно должны допустить с этим и два следующих вывода: 1) что душа должна иметь все те свойства, какими характеризуется нечто материальное; 2) что несомненные явления душевной жизни должны быть выведены из понятия материального тела. Внимание Плотина поэтому направлено на эти преимущественно пункты, и нельзя не заметить, что при таком верном понимании задач, Плотин с тогдашними даже средствами не без успеха мог бы бороться даже против современных материалистов.

Итак, если душа имеет материальный характер, то она должна отличаться теми же свойствами, какими характеризуется и материальное тело. Последнее может быть иногда теплым, иногда холодным, жестким, мягким, влажным и плотным, черным и белым. Неужели же подобные свойства можно предполагать и в душе, и мы имеем право говорить о черной, влажной и холодной душе? [1] Если бы она имела подобные свойства, то, конечно, была бы в состоянии сообщить их другим телам, и притом так, что если она имеет теплоту, то и сообщила бы другим телам только теплоту, если бы была холодна, то только охлаждала бы их, и т.п. В душе же мы видим совершенно другое. В разных животных она производит совершенно разные явления: в одном и том же организме, уплотняя одно, разжижает другое, образует черное и белое, легкое и тяжелое [2]. Плотин, очевидно, разумеет здесь участие души в отправлениях и развитии тела и находит, что по способности своей производит разнообразные

---

[1]Vol. II. 849. Enn. IV. Lib. VII. Cap. IV. Ἢ γὰρ θερμόν ἐστιν (то есть ψυχή) ἢ ψυχρόν, ἢ σκληρόν, ἢ μαλακὸν ὑγρόν τε ἢ πεπηγός, μέλαν τε ἢ λευκὸν καὶ πάντα ὅσα ποιότητες σωμάτων ἄλλαι ἐν ἄλλοις.

[2]Vol. II. 850. Ibid. Καὶ εἰ μὲν θερμὸν μόνον θερμανεῖ, ψυχρὸν δὲ μόνον ψύξει, καὶ κοῦφα ποιήσει τὸ κοῦφον, προσγενόμενον καὶ παρόν... οὐ γὰρ πυρὸς τὸ ψύχειν, οὐδὲ τοῦ ψυχροῦ θερμὰ ποιεῖν· ἀλλ᾽ ἥγε ψυχὴ καὶ ἐν ἄλλοις μὲν ζῴοις, ἄλλα, τὰ δ᾽ ἄλλα ποιεῖ, καὶ ἐν τῷ δὲ αὐτῷ τὰ ἐναντία и т. д.

явления и изменения в телах, она прямо противоположна всякому материальному телу.

Далее. Телу свойственен один только род движения. Оно движется вследствие механической причины, и движение, совершаемое при этом, просто. Движется ли душа? Она служит причиной движений тела, но мы замечаем при этом разнообразие психических поводов к ним. Одни из них имеют своею причиной намерения (προαιρέσεις) души, другие происходят от тех иди других понятий в нас. Если бы она была телом, таких разнообразных поводов к движению не могло бы существовать в ней. Тогда она сообщала бы движение телу только одним путем — чисто механическим, например, ударом [1].

Затем, материальным телам свойственен рост, то есть они способны увеличиваться в своем объеме. Но возможно ли предположить, что душа растет? Хотя мы и говорим, что развитие души может быть уподобляемо росту; но ведь это только в несобственном смысле. Если же душу считать телом, то она должна иметь рост в том же смысле, в каком мы приписываем его растениям, животным и нашему телу. И тогда мы попадаем в следующее затруднение. Во-первых, если рост совершается путем уподобления себе инородного, то душа должна, принимая в себя материальные частицы, одухотворять их и претворять в свою плоть и кровь, то есть выйдет, что материя может изменить свою природу под влиянием души. Во-вторых, мы не объясним себе тогда возможности воспоминания. Одни материальные частицы будут входить в душу, другие выходить; при таком обновлении существа ее, каким образом могут на долго сохранятся в ней воспоминания? [2]

Наконец, если бы душа была телом, то она должна была бы иметь части и фигуру. Если мы и говорим об одной белой, например, поверхности, покрывающей многие части тела, то здесь это справедливо только относительно вида, формы, но в собственном смысле и эта поверхность в количественном отношении представляет множество частей. Душа же как раз отличается противоположными свойствами. Присутствуя в разных частях тела, в ноге или руке, она остается одной и той же, как это доказывается нашими

[1] Vol. II. 850. Ibid.

[2] Vol. II. 851. Ibid. Cap. V. Καὶ γὰρ εἰ ἡ ψυχὴ σῶμα οὖσα αὔξοι, ἀνάγκη καὶ αὐτὴν αὔξεσθαι, προσθήκῃ δηλονότι ὁμοίου σώματος, εἰ μέλλει εἰς ἴσον ἰέναι τῷ αὐξανομένῳ ὑπ' αὐτῆς... εἰ δὲ ἄψυχον τι προστιθέμενον, πῶς τοῦτο ψυχώσεται, καὶ τῷ πρόσθεν ὁμογνωμονήσει, καὶ ἓν ἔσται, καὶ τῶν αὐτῶν δοξῶν τῇ πρόσθεν μεταλήψεται... πῶς οὖν ἡμῖν αἱ μνῆμαι...

восприятиями [1]. Душа также не имеет и фигуры или внешнего вида, ибо она неосязаема [2].

Таким образом, уже одно отсутствие в душе свойств, замечаемых в материальных телах, легко может доказать ее особое независимое существование и совершенное несходство с телом, ее сродство с божественной и предвечной природой, как говорил Плотин. Но этого мало. Он представляет другой род доказательств. Если бы душа была телом, мы были бы не в состоянии объяснить ее деятельности; понятие материального тела совершенно для того неудовлетворительно, и мы не могли бы тогда объяснить себе возможность ощущения. Если ощущение чего-либо возможно, то должно быть лицо, способное ощущать, лицо единое и во всем теле тождественное, то есть, одно и то же лицо должно принимать впечатления в целом теле. Нельзя предположить, чтобы нос, например, ощущал сам по себе, глаза также — отдельно от других чувствилищ. Впечатления, вступающие в тело посредством разных чувств, должны сходиться в одном центре, точно так же, как линии от окружности круга собираются в одном центре; там они должны соотноситься одно с другим, ибо в этом собственно состоит восприятие [3].

Признавая душу за тело, мы еще менее могли бы объяснить факт запоминания. Тогда мы должны были бы допустить, что причина памяти заключается в напечатлении образов в душе. Но это невозможно и тогда, если бы душа была телом влажным, и тогда, если бы она была телом твердым. В первом случае, образы неудержимо сливались бы, как обыкновенно сливается вода, чем-нибудь возмущенная, и воспоминание было бы невозможно. Во втором, предполагая, что следы остаются, как объяснить появление новых ощущений и образов: для них не должно быть места в душе; предполагая же, что прежние как бы стираются и уступают свое место новым, мы не в состоянии объяснить воспоминания старых образов. «Если же возможно воспоминание, появление одних ощущений вслед

---

[1] Vol. II. 1179. Enn. VI. Lib. IV. Cap. I. Καὶ ἐπὶ τοῦ λευκοῦ τὸ αὐτὸ μὲν εἴδει τὸ ἐπ᾽ ἄλλου πρὸς τὸ ἐπ᾽ ἄλλου μέρους οὐ μὴν ταὐτὸν ἀριθμῷ, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ ἀριθμῷ τὸ ἐν τῷ ποδὶ καὶ τῇ χειρὶ ὑπάρχει, ὡς δηλοῦσιν αἱ ἀντιλείψεις.

[2] Vol. II. 865. Enn. IV. Lib. VII. Cap. X. Ὅτι δὲ τῇ θειοτέρα φύσει συγγενὴς ἡ ψυχὴ καὶ τῇ ἀιδίῳ δῆλον μὲν ποιεῖ καὶ τὸ μὴ σῶμα αὐτὴν δεδεῖχθαι, καὶ μὴν οὐδὲ σχῆμα ἔχει, οὐδὲ χρῶμα· ἀναφὴς τε...

[3] Vol. II. 853. Ibid. Cap. VI. Εἰ τε μέλλει αἰσθάνεσθαι τινὸς ἓν αὐτὸ δεῖ εἶναι καὶ τῷ αὐτῷ παντὸς ἀντιλαμβάνεσθαι... οὐ γὰρ ἄλλο μὲν ῥινός, ἄλλο δὲ ὀφθαλμῶν, ἀλλὰ ταὐτὸν ὁμοῦ πάντων... Δεῖ τοίνυν τοῦτο ὥσπερ κέντρον εἶναι, γραμμὰς δὲ συμβαλλούσας ἐκ περιφερείας κύκλου, τὰς πανταχόθεν αἰσθήσεις πρὸς τοῦτο περαίνειν, καὶ τοιοῦτον τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἶναι ἓν ὄντως.

за другими, — заключает Плотин [1], — причем прежние образы нимало не препятствуют новым, то невозможно, чтобы душа была телом». Возражение это вполне сохраняет силу и до настоящего времени. Известно, что материализм бессилен и теперь дать полное и удовлетворительное объяснение действий памяти. Объяснение их с помощью следов, остающихся в мозгу от ощущений, очевидно, не выдерживает и представленной критики Плотина. Как бы материализм ни усиливался объяснить воспоминание, он не может выдержать дилеммы Плотина: или мозг, как тело жидкое, должен скоро сглаживать все следы старых образов, или наполнившись ими, должен отказаться от воспринятия новых ощущений. Ни в первом, ни во втором случае воспоминание невозможно.

Мышление (τὸ νοεῖν) также станет необъяснимым фактом, если мы допустим, что душа есть нечто материальное. Плотин ссылается при этом, с одной стороны, на самое существо мышления. Ощущение есть восприятие душой чувственных вещей, причем она пользуется телом как органом. Мыслить же — значит воспринимать что-либо без посредства тела. Плотин хочет сказать этим, что мысль наша не нуждается в посредстве внешних чувственных органов. Тем более, следовательно, побуждений предполагать, что мыслящим в нас не может быть тело [2]. С другой стороны, Плотин указывает, что наша мысль не ограничивается только одними чувственными и материальными предметами. Она направляется и к миру мысленному, воспринимает предметы, не имеющие ни протяженной величины, ни частей. Каким же образом, будучи протяженной величиной, душа могла бы мыслить нечто непротяженное, и состоя из частей, мыслить нечто простое? Допуская, что есть мысли в нас, совершенное чистые от представлений чего-либо телесного, материального, мы по необходимости должны допустить и то, что сама мыслящая в нас душа вполне чиста от всякой примеси тела [3].

Наконец, факт нравственной оценки действий ни в каком случае не был бы объясним, если бы душа была телом. Возможно ли было бы тогда говорить о добродетелях, благоразумии и справедливости,

---

[1]Vol. II. 855. Ibid. Καὶ εἰ μὲν ὡς ἐν σώμασιν ὑγροῖς, ὅπερ καὶ εὔλογον, ὥσπερ εἰς ὕδωρ συγχυθήσεται καὶ οὐκ ἔσται μνήμη. Εἰ δὲ μένουσιν οἱ τύποι, ἢ οὐκ ἔστιν ἄλλους ἐνσημαίνεσθαι ἐκείνων κατεχόντων, ὥστε ἄλλαι αἰσθήσεις οὐκ ἔσονται, ἢ γιγνομένων ἄλλων, ἐκεῖνοι οἱ πρότεροι ἀπολοῦνται, ὥστε οὐδὲν ἔσται τὸ μνημονεύειν. Εἰ δὲ ἔστι τὸ μνημονεύειν καὶ ἄλλων αἰσθάνεσθαι ἐπ᾽ ἄλλοις, οὐκ ἐμποδιζόντων τῶν πρόσθεν, ἀδύνατον τὴν ψυχὴν σῶμα εἶναι.

[2]Vol. II. 856. Ibid. Cap. VIII. Εἰ οὖν τὸ νοεῖν ἐστι τὸ ἄνευ σώματος ἀντιλαμβάνεσθαι, πολὺ πρότερον δεῖ μὴ σῶμα αὐτὸ τὸ νοητὸν εἶναι.

[3]Vol. II. 857. Ibid. Πῶς οὖν μέγεθος ὄν, τί μὴ μέγεθος νοήσει καὶ τῷ μεριστῷ τὸ μὴ μεριστὸν νοήσει... εἰ μὲν οὖν συγχωρήσονται τὰς πρώτας νοήσεις, ὅπερ ἀληθές ἐστιν εἶναι τῶν πάντῃ σώματος καθαρωτάτων, αὐτὸ ἑκάστου, ἀνάγκη, καὶ τὸ νοοῦν, σώματος καθαρὸν ὄν...

мужестве и другом чем-либо подобном: похожи ли они на какой-нибудь тонкий дух или особый вид крови?[1] И здесь сказывается проницательность Плотина. Действительно, если бы душа была материальным телом, тогда было бы бессмысленно оценивать действия с нравственной стороны, говорить о добрых качествах когонибудь или осуждать зло. Мы имели бы право говорить только о тех материальных веществах или силах, которые действуют в нас и служат причинами тех или других событий. Зло и добро при таком взгляде становятся такими же безразличными в нравственном смысле, физическими фактами, как, например, существование на теле красной или зеленой поверхности. И современный материализм так же, как и тогдашний стоицизм, бессилен пред этим возражением. Теория их ведет к прямому отрицанию нравственного значения действий человека.

Таким образом, с какой бы стороны мы ни отнеслись к мнению о душе как материальном теле, оно оказывается не выдерживающим критики. Если сравнить свойства материального тела со свойствами души, окажется, что в последней нет существенных и отличительных свойств первого. Если же обратить внимание на деятельность души, мы замечаем, что она была бы невозможна при материальности души.

Не менее победоносно Плотин возражает и против атомистов. Если для стоиков душа была особым родом материальных тел, то эпикурейцы видели в ней соединение особого вида атомов. И против них наш философ направляет свои возражения.

Во-первых, факт одушевления никак не может быть выведен из соединения многих безжизненных атомов. Если каждый атом в отдельности ничего не способен чувствовать, то откуда же, по соединении их в одно целое, явится возможность чувства? Придется допустить нечто невообразимое, именно, что соединение безжизненных частей в целом может дать начало жизни. Если же допустить, что потаенная жизнь скрывалась в каждом атоме, то нет нужды располагать множество центров ее; довольно и одного в понятии души[2]. Не способные к мысли атомы каким образом могут дать начало ему? Если же причину души искать в форме, видовом строении атомов и в нем видеть причину, произведшую душу, то мы уже отступились бы тогда от материальной причины и стали бы предполагать

---

[1]Ibid. Πῶς δ᾽ ἂν καὶ σώματος ὄντος τῆς ψυχῆς, ἀρεταὶ αὐτῆς, σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη, ἀνδρεία τε καὶ ἄλλαι; πνεῦμα τί γὰρ, ἢ αἷμα τι τὸ σοφρονεῖν εἴη ἢ δικαιοσύνη ἢ ἀνδρεία.

[2]Vol. II. 846. Ibid. Cap. II. Εἰ δὲ μηδενὸς ζωὴν ἔχοντος, ἡ σύνοδος πεποίηκε ζωὴν, ἄτοπον. Εἰ δὲ ἕκαστον ζωὴν ἔχει, καὶ ἓν ἀρκεῖ. Μᾶλλον δὲ ἀδύνατον συμφόρησιν σωμάτων ζωὴν ἐργάζεσθαι, καὶ νοῦν γεννᾷν τὰ ἀνόητα.

нечто невещественное, то есть, опять душу. Вид или форма ни в каком случае не может происходить из материи. Или же мы допустим, что оживляющая материю форма составляет естественное свойство (πάθημα) материи? Но тогда придется объяснять, кто ввел жизнь и это свойство в материю? [1] Итак, соединение простых атомов не в состоянии объяснить образование души. Но может быть, атомы не могут образовать душу только непосредственно, то есть, вдруг вступить в такую форму соединения, из которой может возникнуть психическое существо; они могут путем сложных комбинаций достигнуть такого результата. Сначала их соединения могут дать происхождение только стихиям, а затем уже из стихий, то есть из готовых атомистических образований, образуется душа. К такого рода объяснениям психических явлений склонны некоторые даже из современных материалистов. Но и против этого мнения Плотин возражает также победоносно. «Каким образом состав из стихий мог бы иметь какую-нибудь жизненность? Соединение их может образовать только нечто теплое, или холодное, или нечто сложное, сухое, влажное» [2].

Все сказанное относилось к невозможности объяснить происхождение души соединением атомов. Плотин обращает внимание и на другую слабую сторону атомистической теории. Она на способна дать нам удовлетворительное разъяснение того, каким образом душа, состоя из атомов, производит известные всем явления. Возможно ли объяснить их разнообразным движением атомов? Какой предполагается толчок от души, движение ли частей ее вниз, например, когда она умозаключает о чем-нибудь и стремится к чему-нибудь, или вообще в ее стремлениях и умозаключениях [3]. Вследствие каких движений атомов один человек должен выйти геометром, другой заниматься арифметикой и астрономией, третий становится мудрецом? Тогда не только не стоит называть нас людьми, но мы становимся еще ничтожнее, чем животные: мы становимся игрушками движущихся тел и движемся туда, куда они направляют нас, как и прочие неодушевленные тела [4].

---

[1]Vol. II. 857. Cap. VIII. Ibid.

[2]Vol. I. 366. Enn. II. Lib. IX. Cap. V. Πῶς γὰρ ἂν ζωὴν ἡντιναοῦν ἔχοι ἡ ἐκ τῶν στοιχείων σύστασις; ἡ γὰρ τούτων κρᾶσις ἢ θερμόν, ἢ ψυχρόν, ἢ μικτὸν ποιεῖ, ἢ ξηρόν, ἢ ὑγρόν...

[3]Vol. I. 416. Enn. III. Lib. I. Cap. III. Ποία γὰρ πληγὴ ἢ κάτω φερομένης, ἢ ὁπουοῦν προσκρουούσης, ἐν λογισμοῖς τοιοῖσδε ἢ ὁρμαῖς τοιαῖσδε ἢ ὅλως ἐν λογισμοῖς, ἢ ὁρμαῖς, ἢ κινήσεσι ποιήσει ἀναγκαίας εἶναι, ἢ ὅλως εἶναι.

[4]Ibid. Κατὰ ποίας δὲ φορὰς ἀτόμων, ὁ μὲν γεωμετρικὸς ἀναγκασθήσεται εἶναι, ὁ δὲ ἀριθμητικὴν καὶ ἀστρονομίαν ἐπισκέψεται, ὁ δὲ σοφὸς ἔσται; ὅλως γὰρ τὸ ἡμέτερον ἔργον, καὶ τὸ ζῴοις εἶναι ἀπολεῖται, φερομένων ᾗ τὰ σώματα ἄγει ὠθοῦντα ἡμᾶς, ὥσπερ ἄψυχα σώματα.

К этой критике материалистических взглядов прибавлять от себя нечего. Несмотря на полторы тысячи лет, разделяющих нас от Плотина, она производить впечатление даже теперь. Собственно говоря, очень немного прибавлено последующей философией к тому, что сказано им. Главные общеупотребительные теперь возражения все развиты нашим философом, и развиты, надобно сознаться, с такой силой, какую редко можно найти в современных опровержениях материализма. Вот лучшее доказательство силы греческого философского гения, мужавшего еще при упадке классического мира.

Теперь мы перейдем к возражениям Плотина на мнения пифагорейцев о душе как гармонии, и Аристотеля, считавшего душу энтелехией живого тела. Мнения эти имеют еще современный интерес. Они образовались благодаря наклонности ставить душу в слишком большую зависимость от тела или же положительно отрицать ее самостоятельное существование. Пифагорейцы и Аристотель, конечно, не были материалистами, и не это мы хотим сказать. Но в их мнениях о душе все-таки сохранилась мысль о ней как о результате, зависящем от тела. В этом виде мнение это преобладает в умах естествоиспытателей, не причисляющих себя к материалистам. Гений Плотина проницательно оценивает и подобные теории.

Против старогреческого мнения о душе как гармонии тела, Плотин указывает следующие основания. Во-первых, гармония есть нечто несамостоятельное, вытекающее из какого-нибудь строя, вторичное (τὸ ὕστερον), и, следовательно, перенося это название на душу, мы даем ей значение второстепенное, а не первичное. Тем более это несогласно с истиной, что душа заявляет себя как нечто деятельное: она правит и повелевает телом, оказывает разнообразное противодействие. Если бы она была гармонией, то не производила бы ничего подобного[1]. Гармония не может как-нибудь действовать; будучи выражением согласия в деятельностях тела, она всегда только следовала бы за последним. Душа есть сущность, тогда как о гармонии нельзя сказать того же. Притом, каким образом тело может образовать душу в силу гармонии своих частей? Если это согласие предполагается в составе тела, в смешении материи, из которой оно состоит, то результатом его в сущности может явиться только здоровье, но никак не душа. Если же разуметь это согласие так, что каждая часть тела производит нечто психическое и из всех частей возникает гармония, то, предполагая разнообразие состава частей в теле, мы вправе говорить о таком же количестве душ в

---

[1]Vol. II. 862. Enn. IV. Lib. VII. Cap. VIII. Καὶ γὰρ ὅτι μὲν πρότερον ἡ ψυχή, ἡ δ' ἁρμονία ὕστερον· καὶ ὡς τὸ μὲν ἄρχει καὶ ἐπιστατεῖ τῷ σώματι, καὶ μάχεται πολλαχῇ, ἁρμονία δ' οὐκ ἂν οὖσα ταῦτα ποιεῖ.

теле, сколько в нем частей[1]. Наконец, главное возражение против упомянутого мнения Плотин видит в следующем. Гармония не может возникнуть в теле, если некому образовать ее; значит прежде, нежели явится душа как гармония тела, необходима другая душа, которая образовала бы первую. Чтобы струны издавали гармонию, необходим музыкант, влагающий ее в струны, имеющий в себе представление ее, которым и руководится при настроении струн[2].

Равным образом мнение Аристотеля о душе как энтелехии тела не выдерживает критики. По этому взгляду душа так же относится к телесному организму, как живое тело к материи. Энтелехия тела означает не то, что душа есть как бы вид материи, входящей в состав тела, но что она есть высшая форма органического тела: организм сам по себе не действенен, он живет только в возможности (δυνάμει); душа переводит эту жизнь в действительность, и потому она называется формой телесного организма, имеющего жизнь в себе еще только как нечто возможное (εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος). Это мнение[3] о душе имеет все недостатки взглядов, которые не предполагают в ней самостоятельной сущности[4]. Оно приводит к странным выводам о ней и бессильно объяснить нам многие душевные явления. Если душа находится в таком же отношении к организму, в каком форма статуи к меди, то при разрушении первого на части, она тоже должна распадаться: при отсечении какой-либо части его, должна отделяться и часть души[5]. Вообще, принимая душу за энтелехию, мы отвергаем простоту души. Будучи формой многочастного организма, она сама должна состоять из частей[6]. С другой стороны, мы не могли бы тогда объяснить возможность таких явлений, каковы, например, сон, борьба между понятиями и желаниями, факт высших желаний и воспоминаний. Если сон возникает

---

[1]Vol. II. 863. Ibid. Καὶ ὅτι καθ' ἕκαστον μέρος ἄλλως κραθὲν εἴη ἂν ψυχὴ ἑτέρα, ὥστε πολλὰς εἶναι.

[2]Ibid. Καὶ τὸ δὲ μέγιστον, ὡς ἀνάγκη πρὸ τῆς ψυχῆς ταύτης ἄλλην ψυχὴν εἶναι, τὴν ποιοῦσαν τὴν ἁρμονίαν ταύτην, οἷον ἐπὶ τῶν ὀργάνων, τὸν μουσικόν, τὸν ἐντιθέντα τοῖς χορδαῖς τὴν ἁρμονίαν, λόγον ἔχοντα παρ' αὐτῷ, κατ' ὃν ἁρμόσει.

[3]Arist. de anima. Aristoteles graece ex rec. Emm. Bekkeri ed. Acad. R. Borussica. Vol. I. 1831. 412. Ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος· ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια. τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια.

[4]Как мы сказали выше, это возражение Плотина не находится в эннеадах, но сохранено нам Евсевием Памфилом в Παρασκευή. Места мы цитируем по Крейцеру, который поместил отрывок вслед за второй книгой IV эннеады.

[5]Vol. II. 674. Εἰ μὲν οὖν ᾗ παραβέβληται, ὡμοίωται, ὡς μορφὴ ἀνδριάντος πρὸς χαλκὸν καὶ διαιρουμένου τοῦ σώματος συμμερίζεσθαι, καὶ ἀποκοπτομένου τινὸς μέρους, μετὰ τοῦ ἀποκοπέντος ψυχῆς μόριον εἶναι.

[6]Vol. II. 675. Πῶς δ' ἂν καὶ ἀμερὴς οὖσα μεριστοῦ τοῦ σώματος ἐντελέχεια γένοιτο μεριστή.

из ослабления связи души с телом, то возможно ли это для энтелехии, всегда присущей тому, чего она есть энтелехия, тогда невозможно было бы явление сна [1]. Далее мы замечаем, что иногда понятия вступают в борьбу с желаниями. Плотин разумеет желания, какие возникают из низших наших потребностей. Такого факта внутреннего противоречия никогда не возникало бы, если бы душа, как форма тела, составляла с ним одно целое. Понятия и мысли ее сочувствовали бы всему исходящему от тела, а не противодействовали бы ему [2]. Затем, если бы душа была энтелехией, то всякое воспоминание состояло бы только в сохранении образов в теле, и невозможно было бы никакое другое объяснение его [3]. Наконец, тогда невозможны были бы в нас другие желания, кроме желания пищи и питья, то есть того, что отвечает прямым потребностям тела, и в нас не появлялись бы желания, не зависимые от тела [4].

Итак, факт существования души, как чего-то отдельного и не зависимого от тела, утвержден Плотином на незыблемых основаниях. Она есть сущность и заимствует свое бытие вовсе не от тела, — сущность притом чисто деятельная [5].

Выделив душу от тела, Плотин указывает нам ее сродство с Божественной природой. В соединении с телом она принимает участие в неразумных его желаниях и волнениях, берет на себя, так сказать, инородные свойства. Но мы должны обратить внимание на нее и тогда, когда она удаливши от себя все исходящее от тела и не сообщаясь с ним более, остается со своими, лучшими свойствами: разумением, добродетелью и т. п. Почему же мы не имеем права считать такую душу сродни по своей природе всему Божественному и вечному? [6] Если мы постараемся созерцать самих себя, отвлекшись от всего другого, то мы убедимся в бессмертной своей природе и в ее происхождении из мысленного и чистого от всякой материи мира. Мы увидим, что ум наш способен отклоняться от всего чувственного

---

[1]Vol. II. 674. ...Τήν τε ἐν ὕπνοις ἀναχώρησιν μὴ γίνεσθαι, εἴπερ δεῖ προσφυᾶ τὴν ἐντελέχειαν, ὃ ἐστιν, εἶναι, τὸ δ᾽ ἀληθές, μηδὲ ὕπνον γίνεσθαι.

[2]Ibid. Καὶ μὴν ἐντελεχείας οὔσης, οὐδὲ ἐναντίωσιν λόγου πρὸς ἐπιθυμίας· ἓν δὲ καὶ ταὐτὸν δι᾽ ὅλου πεπονθέναι τὸ πᾶν, οὐ διαφωνοῦν ἑαυτῷ.

[3]Vol. II. 875. ...Οὕτως ἐνέσονται ὡς μορφαὶ καὶ εἰκόνες· ἀλλ᾽ ἀδύνατον ἄλλως δέχεσθαι, εἰ οὕτως ἐνεῖεν.

[4]Ibid. Καὶ μὴν οὐδὲ τὸ ἐπιθυμοῦν μὴ σιτίων μηδὲ ποτῶν, ἀλλ᾽ ἄλλων παρὰ τὰ τοῦ σώματος.

[5]Vol. II. 676. Ἀλλ᾽ ἐστιν οὐσία οὐ παρὰ τὸ ἐν σώματι ἱδρύσθαι τὸ εἶναι λαμβάνουσα, ἀλλ᾽ οὖσα πρὶν καὶ τοῦ δὲ γενέσθαι... πράξεις δὲ καὶ ποιήσεις, καὶ πολλὰ καὶ ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς.

[6]Vol. II. 855. Enn. IV. Lib. VII. Cap. X. Εἰ οὖν τοιοῦτον ἡ ψυχὴ ὅταν ἐφ᾽ ἑαυτὴν ἀνέλθῃ, πῶς οὐ τῆς φύσεως ἐκείνης, οἵαν φαμὲν τὴν τοῦ θείου καὶ ἀιδίου παντὸς εἶναι.

и смертного, и созерцать бессмертною своею мыслью нечто вечное [1]. Мы могли бы тогда сказать: χαίρετε, ἐγὼ δ᾽ ὑμῖν θεός ἄμβροτος, πρὸς τὸ θεῖον ἀναβὰς καὶ τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοιότητα ἀτενίσας [2]. Понятно, что бессмертие души, при ее Божественной природе, есть естественный вывод, и Плотин прямо называет ее бессмертною, не останавливаясь на доказательствах. Но любопытно для изучения тогдашнего суеверного века, что он в доказательство неразрушаемости души после тела приводит в одном месте как несомненный факт, что отношения людей не прекращаются с их смертью и что состояние по смерти связано с известной деятельностью, направленной к оставленному миру. Многие души, отрешившись от тела, говорит Плотин, не переставали благодетельствовать людям. Употребление чар, несомненно приносящих пользу тем, для кого употребляются, доказывает, что не только упомянутые души, но и все другие вовсе не уничтожаются [3].

Мысль эта для классического мира была совершенно новая. Царство Аида древнему греку представлялось царством бессильных теней, влачивших существование, сравнительно с которым бедственная земная жизнь была наслаждением. Этому убеждению классической древности Плотин противопоставляет мысль о деятельности жизни. Для древних греков смерть порывала все связи человека с живущими. Для Плотина загробная жизнь была возможным поприщем для благодеяний оставшимся. Очевидно, здесь мы вправе подозревать новое влияние, чуждое классическим представлениям, и едва ли ошибемся, предположив влияние христианских убеждений. Но с учением о загробном существовании мы встретимся впоследствии...

II

...Мы имеем книгу: περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά, которая специально занята вопросом о происхождении зла в мире [4] и Порфирием отнесена к 1-й эннеаде...

Плотин сам очерчивает круг своих разысканий. Исследующие происхождение зла, говорит он [5], начали бы надлежащим образом

---

[1] Vol. II. 866. Ibid. Σκόπει δὴ ἀφελών, μᾶλλον δὲ ὁ ἀφελὼν ἑαυτὸν ἀνέλθη, πῶς οὐ τῆς φύσεως ἐκείνης, οἵαν φαμὲν τὴν τοῦ θείου καὶ ἀιδίου παντὸς εἶναι.

[2] Ibid.

[3] Vol. II. 871. Ibid. Cap. XV. Πολλαὶ δὲ ψυχαὶ πρότερον ἐν ἀνθρώποις οὖσαι, σωμάτων ἔξω γενόμεναι, οὐκ ἀπέστησαν τοῦ εὐεργετεῖν ἀνθρώπους· αἳ δὴ καὶ μαντεῖα ἀποδειξάμεναι, εἴς τε τὰ ἄλλα χρῶσαι ὠφελοῦσι καὶ δεικνύουσι δι᾽ αὐτῶν, καὶ περὶ τῶν ἄλλων ψυχῶν, ὅτι μή εἰσιν ἀπολωλυῖαι.

[4] Vol. I. 136—159. Enn. I. Lib. VIII.

[5] Vol. I. 136. Enn. I. Lib. VIII. Cap. I. Οἱ ζητοῦντες πόθεν τὰ κακά... ἀρχὴν ἂν προσήκουσαν τῆς ζητήσεως ποιοῖντο, εἰ τί ποτ᾽ ἐστὶ τὸ κακόν, καὶ ἡ κακοῦ φύσις, πρότερον ὑποθεῖντο, οὕτω γὰρ καὶ ὅθεν ἐλήλυθε, καὶ ὅπου ἵδρυται, καὶ ὅτῳ συμβέβηκε, γνωσθείη, καὶ ὅλως, εἰ ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν, ὁμολογηθείη.

свое исследование, если бы прежде всего поставили вопрос: что такое зло и какова его природа? Таким образом, можно бы было дознаться, откуда оно пришло, где коренится, чтó поражено им, и стало бы ясным, находится ли оно в существующих вещах...

Понять, чтó такое зло и какова его природа, можно только по сравнении его с благом [1]: следует исследовать, каким образом благо противоположно злу (Ζήτημα δ' ὅμως καὶ πῶς ἐναντίον τὸ ἀγαθὸν τῷ κακῷ). Быть может, одно следует считать за начало, другое за нечто последнее, одно за вид (форму — εἶδος в аристотелевском смысле) другое за лишение, отрицание только (ὡς στέρησις). Вот две стороны, по которым мы должны сравнивать добро и зло.

Что же такое добро? От него все зависит, к нему все стремится, его имеет все своим началом и в нем нуждается. Само же по себе оно ни в чем не нуждается, вседовольное, есть мера и предел всего; от него исходят ум и сущность, душа и жизнь. Оно есть нечто в высшей степени прекрасное, стоящее выше всякой красоты, царствующее в мысленном мире [2]. Как основа всего существующего, оно может быть признано началом, как первая красота, оно может быть призвано за первоначальную форму всего существующего. Если злом мы называем нечто противоположное добру, то оно должно характеризоваться чертами совершенно ему противоположными. Если первое добро есть мера всего, то зло есть полное отсутствие ее (ἀμετρία), ἄπειρον πρὸς πέρας, безвидно (ἀνείδεον) сравнительно с видотворящим (πρὸς τὸ εἰδοποιητικόν), не имеющее ничего (ἀεὶ ἐνδεές) сравнительно с самодовольным (αὔταρκες), совершенно не определенное (ἀόριστον), вечно беспокойное (οὐδαμῇ ἑστώς), доступное изменению (παμπαθές), полное лишение (πενία παντελής). Эти свойства не суть простые, случайные какие-нибудь признаки, но составляют самую сущность его, так что рассмотрев какую-нибудь часть его, в ней мы найдем все указанное [3]. Следовательно, зло, сравниваемое с первым началом, должно быть чем-то последним, сравниваемое с ним как первою красотою, чем-то безвидным.

Таково чисто теоретическое определение зла. По сравнению с добром оно должно иметь известные признаки. Но где же самый предмет, в котором осуществляются предполагаемые признаки? Его следует искать или в мысленном мире или в нашем чувственном. Но в мысленном мире нет ни одного существа, которое хотя отдаленным образом подходило бы под упомянутые признаки. Не говоря уже о

---

[1] Vol. I. 137. Ibid. ἀναγκαῖον περὶ ἀγαθοῦ διϊδεῖν τοῖς μέλλουσι τὰ κακὰ γνώσεσθαι.

[2] Ibid.

[3] Vol. I. 139. Ibid. Cap. III. καὶ οὐ συμβεβηκότα ταῦτα αὐτῷ, ἀλλ' οἷον οὐσία αὐτοῦ ταῦτα, καὶ ὅ τι ἂν αὐτοῦ μέρος ἴδῃς, καὶ αὐτὸ πάντα ταῦτα.

первом начале, ни ум, ни душа ни в каком случае не могут быть названы злом. Можно находить в них различие степени: одно может быть названо первым добром, другое вторым, душа — третьим, но все же добро остается добром, а не злом. Притом в мысленном мире имеет место одно только истинно сущее [1]. Остается искать в том, что составляет как бы образ (εἶδος) не существующего в собственном смысле (τοῦ μὴ ὄντος ὄν), не существующего, однако, не в том смысле, как например, покой относительно движения, но как образ относится к действительному предмету. Таков, например, чувственный мир. Но и он имеет зло только как нечто случайное, как бы пришедшее со стороны: нельзя же предполагать, чтоб чувственность по существу своему была злом. Следовательно, нужно искать его в том, что извращает и самый чувственный мир и делает его только подобием истинно существующего первообраза. Это и есть материя. Только ее можно назвать злом самим в себе: ибо она есть основа, которая принимает образы и фигуры, подлежит мере и ограничению, красуется чужою красотою, сама по себе не имея в своих недрах никакого добра, будучи тенью истинно сущего, сущностью зла, если только вообще может существовать какая-либо подобная сущность [2].

Впрочем, признавая материю за нсточное зло, Плотин не снимает с чувственного мира участие в произведении зла. Дело в том, что он различает зло первичное, и зло второе, или производное. Материя есть именно первое зло [3]. Чувственный мир становится злом в силу своего участия, или подражания, не сущностью своею, а только случайным образом [4]. Первая есть мрак (τὸ σκότος), второй только омрачен (ἐσκοτισμένον) этою тьмою.

В каком смысле материя может быть названа злом? Если она совершенно бескачественна, то можно ли ее назвать злом: ибо и зло есть тоже качество. Но материя бескачественна только в том смысле, что сама по себе она чужда всех тех качеств, которые может она усвоить себе как воспринимающая основа, а не в том смысле, что она не имеет никакой природы [5]. Если же она имеет какую-нибудь

---

[1]Ibid. Εἰ δὴ ταῦτά ἐστι τὰ ὄντα, καὶ τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακὸν ἐνείη, οὐδὲ ἐν τῷ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, ἀγαθὰ γὰρ ταῦτα.

[2]Vol. I. 140. Ibid. Τὴν δὴ ὑποκειμένην σχήμασι, καὶ εἴδεσι καὶ μορφαῖς, καὶ μέτροις, καὶ πέρασι, καὶ ἀλλοτρίῳ κόσμῳ κοσμουμένην, μηδὲν παρ᾽ αὐτῆς ἀγαθὸν ἔχουσαν, εἴδωλον δὲ ὡς πρὸς τὰ ὄντα, κακοῦ δὲ οὐσίαν, εἴ τις καὶ δύναται κακοῦ οὐσία εἶναι, ταύτην ἀνευρίσκει λόγος κακὸν εἶναι πρῶτον.

[3]Vol. I. 157. Ibid. Cap. XIV. Πρότερον ἄρα κακὴ αὐτὴ καὶ πρῶτον κακόν.

[4]Vol. I. 150. Ibid. Cap. VIII. ἔστι δὴ πρώτως μὲν τὸ ἄμετρον κακόν· τὸ δὲ ἐν ἀμετρίᾳ γενόμενον ἢ ὁμοιώσει ἢ μεταλήψει, τῷ συμβεβηκέναι αὐτῷ, δευτέρως κακόν.

[5]Vol. I. 152. Ibid. Cap. X. Ἄποιος δὲ οὖσα, πῶς κακή; ἢ ἄποιος λέγεται τῷ μηδὲν ἔχειν αὐτὴ ἐφ᾽ ἑαυτῆς τούτων τῶν ποιοτήτων, ἃς δέξεται, καὶ ἐν αὐτῇ ὡς ὑποκειμένῳ ἔσονται, οὐ μὴν οὕτως, ὡς μηδεμίαν φύσιν ἔχειν.

природу, то что же мешает ей быть злом: к ней потому идет это название, что она не имеет никакого качества [1].

Затем все, что участвует в материи и соприкосновенно с нею, тоже становится злом. Так тела наши суть зло, впрочем вторые, т. е. производное [2]: ибо хотя они и состоят из материи, однако не лишены все-таки жизни. Душа наша тоже может стать злою, под влиянием уз плоти, но сама по себе она не есть зло. Плотин приводит некоторые основания почему душу нельзя считать за первый источник зла. Зло есть полное лишение всякого блага. Если душа по своей природе, по своей идее чужда всякого блага, то она не должна иметь и жизни (жизнь есть уже благо), следовательно не может быть душой [3]. Но как она имеет жизнь, то и не может быть признана лишенной добра. Она добровидна (ἀγαθοειδές).

Плотин различает зло само в себе и зло личное — то, которое производится душой. Как есть различие между добром и добродетелью, так и зло (τὸ κακόν) отличается от греха (ἡ κακία). Первообразное добро предваряет всякое личное добро; подобным же образом зло в душе предваряется первым злом и от него происходит. Последнее есть последняя ступень зла, как первое добро есть высшая ступень добра [4].

Душа становится злою, когда она рабски начинает служить телу и когда неразумная часть начинает принимать в себя зло [5], т. е. материю. Тогда в ней является отсутствие меры, излишество и скудость, откуда происходит необузданность, трусость, невольные волнения, образующие разные ложные мнения, управляющие ее стремлениями и отвращениями к добру и злу [6]. Способность рассуждения у нее совершенно потемняется; одновременно с тем ее постигают и бедствия, имеющие более физический характер: болезнь, как излишество или недостаток в теле, не держащемся порядка и меры, безобразие, так как форма не получает в ней преобладания над материей, бедность — из-за соединения с материей, в самой природе

[1] Ibid. Ὀρθῶς ἄρα λέγοιτο καὶ ἄποιος εἶναι καὶ κακή· οὐ γὰρ λέγεται κακὴ τῷ ποιότητα ἔχειν, ἀλλὰ μᾶλλον τῷ ποιότητα μὴ ἔχειν.

[2] Vol. I. 140. Σωμάτων δὴ φύσις, καθόσον μετέχει ὕλης, κακὸν ἂν οὐ πρῶτον εἴη.

[3] Vol. I. 153. Cap. XI. ...ἡ ψυχὴ οὐδὲν ἔχει ἀγαθόν· οὐ τοίνυν οὐδὲ ζωήν; ὥστε ψυχὴ οὖσα, οὐκ ἔσται ψυχή.

[4] Vol. I. 154. Ibid. Cap. XIII. Ὡς οὖν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἀναβαίνοντι τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν, οὕτω καὶ ἀπὸ τῆς κακίας καταβαίνοντι τὸ κακὸν αὐτό, ἀρξαμένῳ μὲν ἀπὸ τῆς κακίας·

[5] Vol. I. 141. Ibid. Cap. IV. Ἀλλὰ τίς ἡ κακή; οἷον, φησί, δουλωσαμένῳ μέν, ᾧ πέφυκε κακία ψυχῆς ἐγγίγνεσθαι, ὡς τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς εἴδους τὸ κακὸν δεχομένου...

[6] Vol. I. 141. Ibid. ἀμετρίαν καὶ ὑπερβολήν, καὶ ἔλλειψιν, ἐξ ὧν καὶ ἀκολασία, καὶ δειλία, καὶ ἡ ἄλλη ψυχῆς κακία, ἀκούσια παθήματα, δόξας ψευδεῖς ἐμποιοῦντα, κακά τε νομίζειν καὶ ἀγαθά; ἃ φεύγει τε καὶ διώκει.

своей имеющей признак бедности[1]. Подобное состояние души Плотин называет слабостью ее (ἀσθένεια). Она становится удобоподвижною к беспорядочным желаниям, легко волнуемою сильными стремлениями, наклонною к необузданным решениям, легко поддающеюся ложным представлениям[2]. Как слабость в физических предметах означает бессилие и подвижность, так по аналогии в душе ею именуется отсутствие твердого характера.

Теперь вопрос о том, что такое зло — решен. Плотин прослеживает оба его вида: материю и бессилие души. Областью, в которой оно выражается, служит чувственный мир и отсюда-то объясняется несочувствие нашего философа к последнему. Для него он есть собрание образов, но не истинно существующих предметов[3]; но потому именно, что этот мир только между прочим есть произведение материи, и в образовании его принимала участие и душа, то злым в решительном смысле признать его он не мог. Подобное признание грозило всей системе его религиозных убеждений. Мир, как зло, мог быть произведением только злого Демиурга и продолжение существования его могло быть только при полном отсутствии всякого промысла, управляющего миром. Так и поступили гностики, для которых мир был собранием одного зла, произведением злого Творца и которые отрицали всякий благой промысл. Плотин с силой восстает против этого мнения.

Он доказывает, что зло в мире было совершенной необходимостью, а не делом произвола Творца его. Если бы зла не было, но не существовало бы и никакого добра, не было бы предмета для стремления или для отвращения. Стремление всегда предполагает какое-нибудь добро, отвращение — зло, осмотрительность тоже добро и зло, да и само стремление есть уже благо[4]. Следовательно, воля, желавшая блага в мире, должна была допустить и зло...

Из плотиновской критики стоических взглядов нечто уже нам известно. Там, где Плотин вооружается против материалистических воззрений на душу[5], против объяснения представлений и памяти,

---

[1]Vol. I. 143. Ibid. Cap. V. ...ἢ νόσον μέν, ἔλλειψιν καὶ ὑπερβολὴν σωμάτων ἐνύλων, τάξιν καὶ μέτρον οὐκ ἀνεχομένων· αἶσχος δέ, ὕλην οὐ κρατηθεῖσαν εἴδει, πενίαν δέ, ἔνδειαν καὶ στέρησιν ὧν ἐν χρείᾳ ἐσμὲν διὰ τὴν ὕλην ᾗ συνεζεύγμεθα, φύσιν ἔχουσαν χρησμοσύνην εἶναι.

[2]Vol. I. 155. Ibid. Cap. XIV. εὐκίνητον μὲν εἰς ἐπιθυμίας, εὐερέθιστον δὲ εἰς ὀργάς, προπετῆ δὲ εἰς συγκαταθέσεις, καὶ ταῖς ἀμυδραῖς φαντασίαις εἴκουσαν ῥᾳδίως...

[3]Vol. I. 139. Ibid. Cap. III.

[4]Vol. I. 158. Ibid. Cap. XV. Κακὸν δὲ εἴ τις λέγοι τὸ παράπαν ἐν τοῖς οὖσι μὴ εἶναι, ἀνάγκη, αὐτῷ καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀναιρεῖν, καὶ μηδὲ ὀρεκτὸν μηδὲν εἶναι, μὴ δ᾽ αὖ ἔκκλισιν, μηδὲ νόησιν· ἡ γὰρ ὄρεξις, ἀγαθοῦ· ἡ δὲ ἔκκλισις κακοῦ· ἡ δὲ νόησις καὶ φρόνησις ἀγαθοῦ ἐστι καὶ κακοῦ· καὶ αὕτη, ἕν τι τῶν ἀγαθῶν.

[5]Напр. в книге περὶ ἀθανασίας ψυχῆς. Vol. II. 844—871. Enn. IV. Lib. VII.

как простых отпечатков в душе [1], он направляет свое оружие, главным образом, против стоиков. С психологическим их взглядом он никак не мирится и не идет ни на какие сделки. В своем месте мы уже привели мнение его относительно этих пунктов, и теперь можем не повторять его. Теперь мы остановимся на критике другого, тоже существенного пункта стоического учения, именно на категориях. Она заслуживает особенного внимания потому, что направлена вообще против материалистического их воззрения на вещи.

По свидетельству Симплиция, одного из комментаторов Аристотеля [2], равно как и по свидетельству самого Плотина [3], стоики допускали четыре рода существований, или категорий: основу (субстрат — ὑποκείμενον), качество (ποιότης), свойство (πῶς ἔχον), относительное свойство (τὸ πρός τι πῶς ἔχον). В сущности, эти роды суть виды одного и того же начала, которое, существуя различным образом, дает повод к разным видам существования. Начало это есть материя и категории обозначают разные проявления ее в действительном мире. Этот взгляд стоиков отличал их материалистическую систему, не допускавшую разнообразия начал, и против него Плотин направляет свои возражения [4].

Прежде всего он указывает на ошибку предположения κοινόν τι во всех родах бытия, т. е. материи. С одной стороны, им сглаживается различие между существованием бестелесным и вещественным. С другой — мы впадаем в затруднения определить, что же это κοινόν τι: или оно есть нечто действительно существующее и тогда выйдет, что оно есть один из видов (τῶν εἰδῶν), следовательно, не материя, или же оно есть нечто не сущее и тогда мы станем предполагать бытие не сущего, что противоречит самому себе [5].

Обращаясь затем к частностям, Плотин особенно восстает против ὑποκείμενον стоиков, под которым они, собственно, разумели материю. Во-первых, поставляя материю как ὑποκείμενον, стоики таким образом сводили к одному роду совершенно разные роды бытия,

[1] περὶ αἰσθήσεως καὶ μνήμης. Vol. II. 836 и след. Enn. IV. Lib. VI.

[2] Scholia in Aristotelem. Ed. Acad. Reg. Bor. 1836. 48. 14. οἱ δέ γε Στωϊκοὶ εἰς ἐλάττονα συστέλλειν ἀξιοῦσι τὸν τῶν πρώτων γενῶν ἀριθμόν... ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα· εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πῶς ἔχοντα καὶ πρός τι πῶς ἔχοντα.

[3] Vol. II. 1082. Enn. VI. Lib. I. Cap. XXV. Πρὸς δὲ τοὺς τέτταρας τιθέντας, καὶ τετραχῶς διαιροῦντας εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πῶς ἔχοντα καὶ πρός τι πῶς ἔχοντα καὶ κοινόν τι ἐπ' αὐτῶν τιθέντας καὶ ἑνὶ γένει περιλαμβάνοντας πολλὰ ἄν τις λέγοι.

[4] Критика стоического учения о категориях находится в I-й книге VI-й эннеады. Vol. II. 1082—1092.

[5] Vol. II. 1082. Καὶ γὰρ ὡς ἀσύνετον αὐτοῖς καὶ ἄλογον τὸ τί τοῦτο (т. е. κοινόν τι) καὶ οὐκ ἐφαρμόττον ἀσωμάτοις καὶ σώμασι... καὶ τὸ τί τοῦτο, ἢ ὂν ἢ μὴ ὄν ἐστιν· εἰ μὲν οὖν ὄν, ἕν τι τῶν εἰδῶν ἐστίν· εἰ δὲ μὴ ὄν, ἔστι τὸ ὂν μὴ ὄν...

первичные и вторичные, тогда как род тем и отличается, что все существование в нем одинаково поставлены сравнительно друг с другом [1]. Во-вторых, стоики, делая упомянутое предположение, не перечисляют собственно родов бытия, — а в этом и состоит цель учения о категориях, — но говорят о началах всякого существования. Между тем рассуждение о каждом из этих пунктов требует особых приемов [2]. Говоря о материи как ὑποκείμενον, они рассуждают о началах, относя же остальные роды к πάθη, они начинают говорить уже о категориях и лучше вышло бы, если бы с πάθη они сопоставили οὐσίαν, а не ὕλην. В-третьих, неуместно ставить во главе всякого существования материю, ибо она существует только в возможности — ὃ δυνάμει ἐστίν и никак не может упреждать то, что существует ἐνεργείᾳ [3]. Что существует в возможности только, собственными силами никогда не перейдет в действительность; потребна другая причина, которая перевела бы возможность в действительность. В-четвертых, каким образом материя, будучи телом, может стать началом: ни одно тело не имеет единства, всякое тело состоит из материи и известного качества [4]. И какие же могут быть определения такого тела? Если оно есть нечто, имеющее три измерения, то выйдет тогда математическое тело, а не материя, а если присоединить признак непроницаемости, то начало утратит характер единства. Притом, непроницаемость есть уже качество, и откуда оно может взяться в материи. Откуда величина в ней? Как величина, она простою уже не может быть. При этом Плотин указывает на несообразность приема, по которому пространственное нечто является во главе всего существующего: нужно начинать с непротяженного единого и от него идти ко многому и имеющему величину [5]. В-пятых, начало стоиков по внутреннему своему достоинству никак не заслуживает чести стоять во главе всего; материя не имеет формы, имеет чисто страдательный характер, лишена жизни, не разумна, темна и неопределенна. Странно людям, вообще держащим в чести начало всего, считать материю могущей исполнить обязанности сущности [6]. Оттого и вышло, что Бог введен стоиками в систему, так сказать,

---

[1]Ibid. 1083. Cap. XXV.

[2]Ibid. Ἔπειτα τὸ ὑποκείμενον ἓν ἀριθμοῦντες οὐ τά ὄντα ἐξαριθμοῦνται, ἀλλ᾽ ἀρχὰς τῶν ὄντων ζητοῦσι. Διαφέρει δὲ ἀρχάς λέγειν καὶ αὐτά.

[3]Vol. II. 1084. Ibid. Cap. XXVI. ὅλως δὲ τὸ προτάττειν ἁπάντων τὴν ὕλην, ὃ δυνάμει ἐστίν, ἀλλὰ μὴ ἐνέργειαν πρὸ δυνάμεως τάττειν παντάπασιν ἀτοπώτατον.

[4]Ibid.

[5]Vol. II. 1085. Ibid.

[6]Vol. II. 1086. Ibid. Cap. XXVII. Ἐχρῆν δὲ καὶ ἄλλως τηροῦντας τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐν τῷ τιμίῳ, μὴ τὸ ἄμορφον, μηδὲ τὸ παθητόν, μηδὲ τὸ ζωῆς ἄμοιρον καὶ ἀνόητον καὶ σκοτεινὸν καὶ τὸ ἀόριστον τίθεσθαι ἀρχὴν, καὶ τούτῳ ἀναφέρειν καὶ τὴν οὐσίαν.

из приличия только (εὐπρεπείας ἕνεκεν); ибо по ним и он состоит из материи, сложен и является уже после материи. В-шестых, при таком предположении выйдет, что живое существо заимствует свою сущность не от души, но от материи; душа окажется только πάθημα материи[1]. Откуда же взялось одушевление и вообще существование души? Вид, соединяясь с материей в состоянии с ней произвести только тело, а не душу: последняя может произойти только от другой творческой души.

Ясно, откуда взялось мнение стоиков. Они руководились внешними чувствами и доверяют им при установке своих начал[2]. Думая, что тела составляют нечто действительно сущее, и, однако, зная их способность изменяться, они остановились на постоянно пребывающей неизменно их основе. Но почему же они не возвели в начало пространство, которое также остается неизменным? Не на то следовало им обращать внимание, остается ли что-нибудь в телах постоянным, но на истинно сущее, которое пребывает вечно. И что еще замечательнее, руководясь в познании вещей чувством, они приписывают бытие тому, что не уловляется чувствами[3]. О материи знает ум только по предположению, и странно, что у них он признает достоинство истинного бытия не за собой, а за материей.

Таким образом, критика ὑποκείμενον стоиков имеет значение не в одном только логическом отношении. Она направляется против самого существенного пункта учения их. Отвергая первенство и значение материи, Плотин рушит всю систему, которая опирается на этом предположении.

В том же духе Плотин делает заметки и на вторую категорию — ποιόν. Различая от основы качество, могущее принадлежать ей, стоики сами себе противоречат. Материя — ὑποκείμενον сложна, следовательно, ποιότης отличное от нее, должно быть просто; если просто, то и не сложно, если не сложно, то и не может состоять из материи. Следовательно, качество бестелесно[4]. Но стоики говорят, что ποιότης не есть что-либо отличное от материи, но ποιὰ ὕλη. И тут Плотин указывает, что тогда λόγοι ἔνυλοι, от которых, по учению стоиков, происходят предметы, будут сами состоят из материи же, так как из нее состоит все, и выйдет, что они ни λόγοι, ни

---

[1]Vol. II. 1087. Ibid. Cap. XXVII. Καὶ τὸ ζῷον μὴ παρὰ τῆς ψυχῆς ἔχειν τὴν οὐσίαν, παρὰ δὲ τῆς ὕλης μόνον· καὶ τὴν ψυχὴν πάθημα ὕλης, καὶ ὕστερον и т. д.

[2]Vol. II. 1088. Ibid. Cap. XXVIII. αἴτιον δὲ ἡ αἴσθησις αὐτοῖς ἡγεμὼν γενομένη καὶ πιστὴ εἰς ἀρχῶν καὶ τῶν ἄλλων θέσιν.

[3]Vol. II. 1089. Ibid. πάντων τε θαυμαστότατον τὸ τῇ αἰσθήσει πιστούμενος ἕκαστα, τὸ μὴ τῇ αἰσθήσει ἁλωτὸν τίθεσθαι ὄν·

[4]Ibid. εἰ τοίνυν ἕτερα δεῖ αὐτὰ καὶ ἁπλᾶ εἶναι· εἰ τοῦτο μὴ σύνθετα· εἰ τοῦτο, μηδ᾽ ὕλην ἔχειν, ἢ ποιά· εἰ τοῦτο, ἀσώματα εἶναι καὶ δραστήρια.

εἴδη, ни то, ни другое. Наконец, Плотин указывает на затруднения при таком воззрении объяснить происхождение душевных качеств. Как объяснить ум одного и глупость другого, когда сама материя не имеет ни ума, ни души?

На третью категорию πῶς ἔχον Плотин замечает, что стоикам не было нужды давать ей третье место в порядке категорий, и вообще давать ей какое бы то ни было место: ибо от материи собственно все предметы заимствуют свои свойства [1]. На каком же основании они относят к отделу свойств самые разнородные вещи. Как могут относиться к одному роду, например, три локтя и белое, так как одно обозначает качество, другое — количество, каким образом могут быть сведены место и время, действие и страдание?

Говоря об относительных свойствах, стоики допускают ошибки в том, что они в один род вводят первичное и вторичное. С другой стороны, одним отношениям приписывают реальное существование, другим — нет [2].

Итак, Плотин никак не мирится с материализмом стоиков. В психологической ли области — при объяснении душевных явлений, или в теоретической — при установке родов бытия, он диаметрально расходится с их материалистическими мнениями.

[1] Vol. II. 1091. Ibid. Cap. XXX. ἐν δὲ τοῖς πως ἔχουσιν ἄτοπον μὲν ἴσως, τά πως ἔχοντα τρίτα τίθεσθαι, ἢ ὁπωσοῦν τάξεως ἔχει, ἐπειδὴ περὶ τὴν ὕλην πως ἔχοντα πάντα.

[2] Vol. II. 1092. Ibid.

Малеванский Григорий Васильевич, профессор философии, родился 10 января 1840 г. Учился в Киевской духовной семинарии, по окончании курса которой в 1861 г. определен священником в с. Андрушовку Житомирского уезда; в 1865 г. поступил в Киевскую духовную академию. После защиты магистерской диссертации «Догматическая система Оригена Александрийского» (опубликована в «Трудах Киевской духовной академии» за 1870 год, №№ 1–9) был назначен исполняющим должность доцента по кафедре основного богословия той же академии, а в 1870 — и доцентом. Сверх того, с 1873 г. он занимал должность законоучителя в Киевском институте благородных девиц. По сложении с Высочайшего соизволения священнического сана (в 1878 г.), выдержал специальное испытание на историко-филологическом факультете Университета св. Владимира на звание учителя греческого языка в Глуховскую прогимназию. В 1883 г. определен исполняющим должность экстраординарного профессора в институте кн. Безбородко в г. Нежине по кафедре философии; с июня 1889 г. по июнь 1891 г. и с декабря 1895 г. по октябрь 1897 г. исполнял обязанности члена правления, а с марта 1899 г. занимал должность инспектора института, не оставляя своих профессорских обязанностей; 9 июля 1905 г. уволен от службы согласно прошению за выслугою лет. Из печатных трудов Г.В. Малеванского по философии упомянем перевод диалогов Платона «Тимей» и «Критий» с примечаниями (см. «Труды Киевской духовной академии», 1882, №№ 1–5, 7, 9, 10; 1883, № 4), а также статью «Музыкальная и астрономическая система Платона в связи с другими системами древности» (там же. 1883, № 2). Кроме того, Малеванский редактировал перевод комментария Гиерокла к «Золотым стихам» пифагорейцев (см. «Вера и разум». 1897, №№ 16, 17, 18, 20, 23) и перевод избранных трактатов Плотина («Вера и разум». 1898, №№ 8, 9, 11, 13, 14, 17, 19; 1899, №№ 2, 6, 11–15; 1900, №№ 18–21). Последняя публикация, охватившая бóльшую часть трактатов из пятой эннеады, а также пять трактатов из шестой, явилась первым опытом перевода на русский язык столь значительной части из всего корпуса плотиновых сочинений. В настоящем издании воспроизводятся все опубликованные в журнале «Вера и разум» трактаты, не исключая предпосылаемого каждому трактату краткого его изложения и постраничных примечаний редактора. Как можно предположить с большой долей вероятности, издателями учитывался в особенности французский перевод Плотина: Les Ennéades de Plotin, trad. par N. Bouillet, t. I–III. Paris, 1857–61.

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Сочинения Плотина если не всегда целиком — in corpore, то по частям давно переведены на все европейские языки. Поэтому едва ли требуются особые доводы в оправдание попытки перевода на русский язык важнейших в философском и богословском отношении трактатов Плотина. Этот философ, по нашему мнению, и системою своих доктрин, основанных сколько на научных, столько же и на религиозных началах, сколько на знании, столько же и на вере, и всей своей личностью принадлежит не меньше истории религии и теологии, чем истории философии. Особый интерес представляет то обстоятельство, что он даже в своей теоретической философии, и уже тем более в практической подходит в иных случаях так близко к соответственным доктринам христианского вероучения и нравоучения, что возбуждает в христианском богослове невольное сочувствие и вместе позднее сожаление, что такому высокому спекулятивному пытливому уму, такому любвеобильному и глубоко верующему сердцу не пришлось ознакомиться поближе с христианством, принять его и послужить ему по мере сил. Высота спекулятивного и чистота нравственного созерцания далась Плотину не легко: это был человек не от мира сего, — чистый аскет, относившийся ко всему внешнему, земному с полным равнодушием и пренебрежением, как птица небесная, не заботившийся ни о чем, даже о своем здоровье, и при этом для всех доступный, со всеми ласковый, кроткий, готовый со всяким поделиться всем, особенно же своими задушевными убеждениями и верованиями. Вот почему даже Св. Отцы и Учителя Церкви (Евсевий Кес., бл. Феодорит, бл. Августин и др.) благосклонно относились к имени Плотина и, считая его вторым Платоном, изучали его сочинения и цитировали из них места, иногда соглашаясь с выраженными в них мнениями, но большей частью слегка их критикуя и показывая, в чем состоят их различие от соответственных доктрин христианского богословия. Полагаем, что и современным богословам не безынтересно познакомиться в особенности с теми трактатами Плотина, которые и Св. Отцами были читаемы по преимуществу. А между тем, в греческом подлиннике читаются они с большим трудом по той причине, что сам Плотин, который ко всему внешнему относился с равнодушием, не приложил большого старания и к литературной обработке своих произведений, а ученики слишком поспешили издать его сочинения, не позаботившись не только о выправке текста, но даже о правильном, систематическом распорядке трактатов. — После Плотина осталось 54 тетради, или свертка, которые не всегда

представляли собой самостоятельные, отдельные, законченные трактаты. Иногда это были лишь коротенькие, начатые, но неоконченные наброски мыслей по тому или другому вопросу, развитых в другом целом трактате, а иногда это были отделы, или части, одного большого трактата. Но Порфирий, ученик Плотина, принял их за отдельные трактаты, и в таком виде издал их в хронологическом порядке, разделив на 6 частей. Так как в каждой из этих 6 частей оказалось по 9 трактатов, то уже сам Порфирий назвал их эннеадами (ἐννέα — девять). Этот титул сохранился за ними и во всех позднейших изданиях. Мы пока не задаемся мыслью дать сплошной перевод всех сочинений Плотина. Для такого перевода одним лицом потребовался бы не один год труда самого усидчивого. Предположив пока перевести лишь трактаты наиболее важные в философском и богословском отношении, мы начинаем перевод с трактатов V-й Эннеады, которые в рассматриваемом отношении несомненно занимают первое место.

О ТРЕХ ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ, ИЛИ СУБСТАНЦИЯХ (V 1)*

(Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων)

Эгоистическое стремление душ к утверждению независимого существования, как причина их забвения о Боге. Отрешенное от всего чувственного самопознание как первая ступень к богопознанию. Самопознание удостоверяет прежде всего в существовании единой универсальной души, от которой происходит всякая индивидуальная душа и всяческая жизнь. Душа эта, в свою очередь, насколько она осуществляет целую систему идей, указывает на существование высшего над ней начала — божественного, вечного, неизменного творческого Ума, — как целостного архетипа всего существующего. Поелику же Ум представляет в себе двойство мышления и бытия, то он предполагает также еще высшее начало абсолютное — Единое, которое, стоя выше бытия и мышления, служит верховной причиной обоих. Таким образом, Единый производит Ум, а Ум производит душу. Эта теория единого начала как основы двух других начал не чужда была Пармениду, Анаксагору, Гераклиту, Эмпедоклу, в особенности Платону, отчасти и Аристотелю. Эти три начала не чужды и нам, напротив, все в совокупности входят в нашу природу и составляют нашего внутреннего человека, причем последнему из трех сверхчувственных первопринципов соответствует наша живая душа, среднему —

---

* «Вера и разум», 1898, № 8, с. 320–325; № 9, с. 338–357.

наш рассудок, а первому, самому высшему — наш созерцательный разум. То, что мы часто не сознаем этих начал, не значит еще, что они нам не присущи и в нас не деятельны.

1. Отчего и как это происходит, что души забывают Бога — своего отца? Отчего это происходит, что они, имея божественную природу, будучи созданием и достоянием Божиим, теряют знание и о Боге, и о самих себе? Причина этого постигшего их зла лежит в них же самих — в их дерзостном осуществившемся желании рождения, в их изначальном стремлении к инобытию, или обособлению, в их замысле ни от кого не зависеть, а быть и жить по своей воле от себя и для себя. Как только они вкусили сладости такого самостоятельного бытия, тотчас дали полную волю всем своим прихотливым желаниям, и, став таким образом сразу на путь противоположный своему первоначалу, постепенно отдалились от Бога до степени полного забвения о том, что они суть Его создание и Его достояние. Как дети, тотчас после рождения отделенные от родителей, вскормленные и выросшие на чужбине, не узнают потом их и себя не признают их детьми, так и души, живя долгое время без созерцания Бога и без сознания своих к Нему отношений, теряют, наконец, фактически свое прирожденное достоинство вследствие забвения о своем происхождении, — пристращаются к разным предметам, считая их более ценными, чем самих себя, прельщаемые внешними вещами, отдают им уважение, любовь и все лучшие чувства, и вместе с этим, понятно, все более и более порывают связь со всем высшим, божественным, от которого, наконец, удаляются и отвращаются с пренебрежением. Таким образом, души доходят до забвения Бога по той причине, что все прочее чувственное чтут и любят больше, чем самих себя, ибо коль скоро душа что-либо таковое ставит предметом своего восхищения и искания, то тем самым она признает это за высшее и лучшее, а себя за низшее и худшее, а когда она свыкается таким путем с мыслью, что сама она хуже всего подверженного происхождению и уничтожению, что она и по достоинству и по праву на существование несравненно ниже всего того тленного, которое она чтит и любит, тогда понятно, она не в состоянии уже бывает уразуметь природу и силу Божества. Поэтому, кто пожелал бы помочь людям, находящимся в таком состоянии, т. е. направить их мысли в противную сторону и довести их до высочайшего, единого, первого начала (μέχρι τοῦ ἀκροτάτου, καὶ Ἑνὸς καὶ Πρώτου), тот должен во-1-х показать им всю ничтожность тех вещей, которые они так высоко ценят (о чем нами много было говорено в другом месте), и во-2-х напомнить им о происхождении и высоком достоинстве души. Второй

пункт должен предшествовать первому, так как быв разъяснен, он прольет свет и на первый. Поэтому и мы с него начнем наше исследование, так как от него прежде всего зависит достижение того самого высшего искомого, ибо желает достигнуть его не иной кто, как душа, которая, понятно, для этого прежде всего должна познать, что такое сама она есть, обладает ли она способностью познавать и созерцать высочайшее и, наконец, прилично ли и уместно ей предаваться такому исследованию? Если божественное чуждо ей, тогда какой смысл могут иметь все ее усилия. Но если оно сродни ей, тогда, конечно, она и может, и обязана постигнуть и познать его.

2. Вот что прежде всего да будет известно всякой душе: душа универсальная, или мировая, произвела все живые существа, вдохнув в них жизнь, — и тех животных, которых питает земля, и тех, которые живут в море и в воздухе, она же произвела божественные звезды и солнце, да и всю красоту форм необъятного неба, она же установила и поддерживает во всем закономерный порядок; но сама она совсем иной, несравненно высшей природы, чем все то, что она производит, благоустраивает, чему сообщает движение и жизнь, ибо, между тем как все это то нарождается, то умирает, смотря по тому, дает ли она жизнь, или отнимает, сама она существует вечно, не умаляясь в своей жизни. Каким образом эта великая мировая душа сообщает жизнь всей вселенной и каждому существу в отдельности, это может уразуметь наша душа не иначе, как став предварительно достойной такого созерцания, именно отрешившись наперед от всякого обольщения теми вещами, которыми другие души еще прельщаются и затем сосредоточившись внутренно в самой себе с такой энергией и полнотой, чтобы в ее сознание не вторглось и ее не тревожило не только тело со всеми происходящими в нем движениями, но ничто окружающее, чтобы для нее все замолкло — и земля, и море, и воздух и само величественное небо. В таком состоянии душа пусть себе представит, что во всем этом мертвенно неподвижном нечто вдруг отвне, как бы вливаемая душа, которая повсюду распространяется, повсюду эту безжизненную массу насквозь проникает и освещает, подобно тому как лучи солнца, падая на темное облако, делают его просвечивающимся, златовидным. Итак душа, низойдя в эту громадную инертную массу, сообщила ей движение и жизнь бессмертную, или неиссякаемую, и превратила ее в мир, который, будучи вечно движим ее разумною силою, стал живым вседовлеющим существом. Как бы поселившись в мире, то есть проникши его своими животворными силами, душа сообщила ему смысл, ценность и красоту, между тем как без души все это было и есть не более как мертвый труп, земля да вода, или нечто даже того худшее — темная

бездна вещества и какое-то небытие — нечто такое, чего даже Боги ужасаются, по выражению поэта[1]. В еще более ярком поразительном свете открывается природа и сила души в тех способах и путях, какими она объемлет и наряжает весь мир по своим желаниям[2]. Она распростерта по всей этой неизмеримой громаде и одушевляет все ее части как великие, так и малые, и между тем как части эти одни находятся там, другие здесь, одни напротив друг друга, другие вместе или отдельно разбросаны, она от этого не разделяется и не раздробляется на части, для того, чтобы оживлять каждую вещь в отдельности, но все оживляет, оставаясь целостной, неделимой, присутствуя на всяком месте вся нераздельно, и таким образом всегда остается подобною родившему ее отцу (т. е. Уму) и по единству, и по всеобъемлющей универсальности. Вследствие этого, как ни громадна вселенная и сколь ни велико в ней повсюду разнообразие, но она содержится в единстве ее всеобъемлющей силой, и мир весь этот благодаря ей есть Божество, как равно солнце и все звезды суть божества, насколько одушевляются ей, да, наконец, и мы, люди, по той же причине представляем собой нечто божественное, без нее же все это были бы разве одни трупы, худшие всякого навоза[3]. А если так, если душе сами божества небесные обязаны своей божественной природой и жизнью, то понятно, что сама она есть старейшее из божеств. Но и наша душа однородна с ней. В самом деле, если ты по удалении из души своей всех прикрывающих ее чуждых наростов станешь рассматривать ее чистую от всего, то увидишь, какое высокое достоинство имеет истинное существо ее и насколько она превосходит им все телесное. Ведь без души все телесное есть лишь одна земля; но пусть будет это и не земля, а огонь, все равно какой смысл, какую цену могла бы иметь сама по себе его жгучая сила? Ничего не выйдет и тогда, если присоединить к этим двум еще две стихии — воду и воздух. А если так, если все ценно и вожделенно лишь потому, что одушевлено жизнью, то как можешь ты, забывая о душе, которая в тебе есть, прельщаться тем иным, что вне тебя? Раз ты во всем прочем чтишь главным образом душу, так чти же ее прежде всего в самом себе.

3. Убедившись таким образом в высоком достоинстве, в божественной природе души, ты затем можешь веровать, что через нее и

---

[1] Ilias XX, 64. 65. Τά τε στυγέουσι θεοί περ.

[2] Это платоновское выражение. Leg. p. 896. ἄγει δὲ ψυχὴ πάντα τὰ κατ' οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλατταν ταῖς αὑτῆς κινήσεσιν, αἷς ὀνόματα ἐστι — βούλεσθαι, σκοπεῖσθαι, ἐπιμελεῖσθαι, βουλεύεσθαι.

[3] Это выражение Плутарх усвояет Гераклиту: νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι καθ' Ἡράκλειτον.

ею достигнешь и познаешь Бога. Нечего тебе искать Его слишком далеко, немногое отделяет тебя от Него. Чтоб возвыситься до Него, отдайся руководительству самой высшей, самой божественной части души — той силы, от которой сама душа происходит и которой соприкасается с миром сверхчувственным, мысленным. В самом деле, как ни высоко признанное нами выше достоинство души, она есть не более, как образ ума: подобно тому как слово, выговариваемое вслух, есть образ внутреннего слова души, так сама душа есть выговоренное слово Ума, или его осуществленная вовне энергия; она есть жизнь, истекшая из него и образовавшая собой новую после него субстанцию, подобно тому как огонь обладает кроме той латентной теплоты, которая всегда ему присуща, еще и той, которая из него излучается вовне. Однако не следует представляет себе дело так, что душа, истекши из Ума, стала совсем вне его, — нет, отчасти она все-таки пребывает в нем, хотя и составляет иную, отличную от него субстанцию. Так как она происходит от Ума, то и сама она разумна и разумность свою проявляет в дискурсивном мышлении. От Ума же, как от своего родителя и воспитателя, она получает и всякое совершенство, хотя в сравнении с ним она, конечно, менее совершенна. Итак, душа есть субстанция, которая происходит от Ума. И потому насколько она отдается созерцанию его, настолько сама обладает разумом актуально, ибо в то время как она отдается такому созерцанию, она имеет внутри самой себя, как свое достояние, все то, что мыслит и собственной деятельностью производит. Строго говоря, собственно только эти чисто внутренние интеллектуальные акты и свойственны разумной душе, между тем как процессы низшего порядка, каковы например, страсти, имеют иной источник, иное начало. Таким образом, ум сообщает душе высшую степень божественности сколько тем, что производит ее, столько же и тем, что всегда присуще ей, потому что между ними ведь вовсе нет никакого разделения, а только различие сущностей. А различие же между ними, и вместе взаимоотношение, почти такое же, как между формою и материею. Роль формы тут, конечно, принадлежит Уму, но зато ж и материю он имеет тут прекрасную, так как она интеллектуальна (νοοειδής) и проста. Однако как же это должен быть велик сам-то Ум, если он больше и выше даже души!

4. Дойти до ясной и живой мысли о его величии можно еще и вот каким путем: кто способен наслаждаться великолепием и красотой мира, наблюдая строгий порядок его вечного движения, созерцая видимые и невидимые божества небесные, демонов, всяческие роды и виды животных и растений, тот пусть, оторвавшись от созерцания, вознесется мыслью выше всего этого к самому первообразу этого

мира, к миру истинно сущему, — и там он увидит сущности сверхчувственные, интеллектуальные, обладающие вечною и совершенною жизнью и над всеми ими — царствующий Ум и настоящую неизреченную премудрость, тут он очутится в истинном царстве Кроноса который ведь, по словозначению своего имени есть не что иное, как Ум и полнота божества[1]. В самом деле, Ум этот объемлет и содержит в себе все бессмертные сущности: всяческий разум, всяческое божество, всяческую душу, — и все это в нем вечно и неизменно. Да и почему бы Ум стал изменяться, когда он всесовершенен? Куда и зачем он стал бы удаляться, когда он все в самом себе имеет? Зачем он стал бы искать приращения какого-либо, когда он обладает всей полнотой совершенства? Такое полнейшее совершенство его зависит, между прочим, и от того, что он содержит в себе лишь одно всесовершенное и ничего несовершенного, притом ничего такого, что не было бы его собственной мыслью; мыслит же он то или другое вовсе не потому, что хочет это доселе неизвестное познать, но потому, что все в себе же всегда имеет. Равным образом и блаженство его есть не акцидентальное, во времени чередующееся, так как он обладает им от вечности, да и сам есть истинная вечность, между тем как время — движущийся образ этой вечности — начинается лишь за пределами ума, в области души. Деятельность души, конечно, подчинена временной последовательности, так как она условливается воздействием внешних вещей, и вот почему душа в один момент представляет Сократа, в другой коня, вообще в каждый момент — лишь одну какую-либо вещь; но ум содержит в себе всегда все в неизменном тожестве, — он всегда только есть, но не бывает, для него существует одно только настоящее, но нет ни будущего, так как и до наступления будущего все в нем уже есть, ни прошедшего, так как его ноумены не проходят, как моменты времени, но существуют в вечном недвижимом настоящем, — неизменные, тождественные самим себе, довлеющие тем, что они суть, притом так, что каждый из них есть и мыслимое, и сущее, а все вместе — один универсальный Ум, и одно универсальное бытие. Ум существует как ум, насколько он мыслит сущее, а сущее существует как бытие, насколько оно, будучи мыслимо, дает возможность Уму мыслить и существовать. Но понятно, что причина того и другого вместе, из которой проистекает мышление мыслящего и бытие существующего, должна быть иная, отличная от них обоих, и так как оба они хотя даны всегда совместно и нераздельно и одно без другого быть не может, но все же представляют двойство, то общее начало

---

[1] Θεοῦ κόρου καὶ νοῦ ὄντος. Эта этимологизация слова Κρόνος, конечно, неосновательна и слишком уж насильственна.

их обоих должно стоять выше этого двойства и представлять собою чистое единство. Правда, что и в этом двойстве есть единство, потому что Ум есть вместе и сущее, и мыслящее и мыслимое. Он есть ум, насколько мыслит, а сущее — насколько он есть также и мыслимое; но с другой стороны, если мышление невозможно без этого тождества, то оно также невозможно и без различия между мыслящим и мыслимым. Таким-то образом первыми, самыми высшими родами сущего должны быть признаны следующие: бытие, ум, или мышление, тожество и инаковость, или различие. К ним следует присоединить еще движение и покой, — покой как условие или выражение тождества, а движение как условие и выражение деятельности мышления, которая, как сказано, предполагает различие мыслящего субъекта и мыслимых объектов, без которого она на почве чистого единства и тождества была бы совсем невозможна. Притом же и сами мыслимые элементы должны быть друг от друга отличны, хотя в то же время, конечно, они должны иметь между собой нечто одно общее; это общее им всем состоит в том, что все они находятся в одном мыслящем и составляют с ним одно, правда отличное от него, но неотдельное. Потом, множественность элементов мышления дает категорию количества и числа, а их разнообразие дает категорию качества. Из этих начал, или самых высших категорий происходят затем все дальнейшие, и все роды и виды вещей.

5. Итак, вот какое великое божество осеняет свыше душу и с ним она всегда стоит в связи через названные сейчас начала мышления, только бы она не вздумала сама порвать эту связь. Когда же она, сосредоточившись в себе и став сама единою, приближается к этому божеству, то естественно спрашивает себя, кто же есть родивший его? Конечно, Он есть уже простой, предшествующий всякой множественности виновник и бытия Ума, и содержимой им множественности, есть тот Единый — от которого и всякое число происходит, ибо и число не есть нечто первоначальное, так как даже двоице предшествует один. Двоица занимает уже второе место, так как происходит и получает определенность от одного, сама же по себе без него не может имеет ни бытия, ни определенности; став же через него определенною, она, конечно, есть число и даже субстанциальное число (т. е. Ум — двойство бытия и мышления, мыслящего и мыслимого); а потом и душа есть число. Ведь плотные массы и пространственные величины, подпадающие нашему чувственному восприятию, вовсе не суть нечто первоначальное, а производное, вторичное, потому что если, например, взять хоть семянные зачатки существ, то главная сущность их заключается вовсе не в массе влаги, а в том, что невидимо, именно — в присущей им численной

пропорции и разумнособразной форме. Итак, там, в сверхчувственном мире, двоица и всякое число не что иное суть, как Ум и его идеи, причем двойство неопределенное может быть принимаемо за субстрат, или материю, между тем как всякое определенное число, происходящее от присоединения к ней определяющего одного, будет особым видом или идеей ума (εἶδος ἕκαστον), так что все идеи ума могут быть рассматриваемы как формы, образующиеся под воздействием единого. В самом деле Ум образует эти формы частью в зависимости от первоединого, а частью сам собой, и может быть сравнен с зрением в акте воззрения, потому что и мышление есть не что иное, как созерцающее зрение, причем созерцающее и то, посредством чего осуществляется созерцание, соединяются в акте воедино [1].

6. Но каким образом, кого и что ум созерцает? Как он произошел от Первоединого и какова его природа, что он может созерцать? Ибо так как теперь для души ясно, что эти оба начала необходимо должны существовать, то ей весьма желательно решить те самые проблемы, которые уже древними мудрецами ставились и решались, именно вот какие: если первоединый таков, как он мыслится в известном положении: «единое есть» (τὸ ἓν εἶναι), то спрашивается, как это от него получило бытие двойство, всякое число, вообще множество? Почему он не пребывает сам в себе, в своем чистом единстве, а допустил, чтобы проистекло от него все то необходимое множество и разнообразие, которое мы видим в существующих вещах и которое вынуждается опять возводить к нему, как к единому началу? Прежде, чем попытаемся дать ответ на этот вопрос, призовем самого Бога, но призовем не внешними словами уст, но душой, вознесши самих себя на молитву к Нему, и в этой молитве предстанем перед ним лицом к лицу один на один, ибо Он есть единый и единственный. Чтобы узреть первоединого, нужно войти в самую глубь собственной души, как бы во внутреннее святилище храма, и, отрешившись от всего, вознесшись превыше всего (ἐπέκεινα ἁπάντων), в полнейшем покое молчаливо ожидать, пока не предстанут созерцанию сперва образы как бы внешние или отраженные (т. е. душа и ум), а за ними и образ внутреннейший, первичный, первосветящий (т. е. единый, абсолютно первый).

В переводе на язык дискурсивного мышления это вот что значит: всякое существо движущееся имеет всегда такую или иную цель, к достижению которой движется, или стремится; поэтому и наоборот,

---

[1]Так мы переводим это место, полагая, что Плотин тут хочет выразить то же самое, что имел в виду Платон в своем сравнении идеи блага с солнцем (Resp. VI): подобно тому, как солнечным светом обусловливается ясность зрительных восприятий, так истина идеи ума обусловливается светом Блага, или первоединого.

существу, у которого нет и не может быть никаких таких целей, мы никоим образом не должны и не может усвоять никакого движения и изменения, так что от такого существа и все другое происходит, то и при этом оно не выходит из себя, но остается всецело к себе одному обращенным, в себе сосредоточенным — тождественным. Так как у нас тут речь идет о вечно сущем (περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων), сверхчувствительном, то тут не должно быть места мысли о происхождении во времени, и если мы говорим все-таки о происхождении, то имеем в виду лишь показать отношение порядка и зависимости. Рождающееся от Первоединого рождается таким образом, что первоединый при этом не приходит ни в какое движение, потому что в противном случае, т. е. если бы он родил посредством движения, рожденное им было бы не второю (т. е. Ум), а третьей субстанцией (т. е. душа). Итак, первоединый производит вторую субстанцию (Ум), сам оставаясь неподвижным, т. е. не будучи стимулируем к этому никаким чувством, никаким хотением воли, вообще никаким движением или изменением. Но как можно уразуметь это рождение ума от этой неподвижной, неизменной причины? Ум, рождающийся от Первоединого, есть как бы истекающий от него свет, между тем как сам он от этого нисколько не изменяется и остается в покое, подобно тому как солнце, постоянно повсюду распространяющее свой свет, от этого вовсе не приходит в движение, напротив свет этот как бы движется вокруг него. Подобным образом и другие вещи, оставаясь неподвижными, производят из собственного существа вовне разные явления, которые могут быть рассматриваемы как образы той силы, которая их производит и есть для них как бы первообраз. Так, например, огонь распространяет вне себя теплоту, лед и снег — холод; самым лучшим примером этого могут служить разные благовонные вещества, распространяющие вокруг запах, который ощущается всеми приближающимися и которым пропитывается все близ лежащее. Да и все в мире, по достижении полного совершенства, или зрелости, обыкновенно производит всегда что-нибудь другое. А из этого следует заключить, что существо вечно всесовершенное и рождает вечное, притом вечное, хотя несколько уступающее ему по степени совершенства. Разве можно допустить, что от обладающего высочайшим совершенством существа ничто не рождается? Конечно, нет, конечно, рождается, притом то, что после него есть наиболее совершенное, и такое самое совершенное после него существо есть второе начало — Ум, который тем отличается, что созерцает Первоединого и нуждается в нем, — только в нем одном, между тем тот даже в нем не нуждается. Рожденное началом еще высшим, чем ум, понятно, не может быть ничто другое, кроме ума, потому после

Первоединого Ум есть наиболее совершенное существо, превосходящее все другие существа, стоящее выше всех их. Сама душа есть лишь слово и акт ума, как и ум, в свою очередь, есть слово и акт Первоединого, с тем, однако, различием, что душа есть слово менее ясное, не столь понятное. Будучи образом ума, душа должна созерцать его, чтобы быть разумною, как и ум, в свою очередь, должен созерцать Первоединого, чтобы быть умом. Однако, когда мы говорим, что созерцание Ума обращено к Первоединому, то это не то значит, что Ум существует отдельно от Первоединого, а только то, что он отличается от него, как второй от первого. Между Первоединым и умом нет никакого разделяющего посредства, точно также как нет его между умом и душой. Это потому, что всякое рожденное существо дышит любовно к родившему и стремится к единению с ним. Понятно, что так должно быть в гораздо высшей степени в том случае, если и родивший, и рожденный суть одни единственные в мире. А когда вдобавок к этому родивший обладает в высочайшей степени всяким совершенством, тогда рожденному естественно быть с ним всегда в таком тесном внутреннем единении, при котором может быть речь лишь об их различии, но ни о чем похожем на разделение.

7. Ум, сказали мы, есть образ первоединого; нужно теперь выяснить это. Это значит прежде всего, что если Ум родился от существа Первоединого, то имеет в себе многое из природы Отца и есть подобие его, как свет есть подобие солнца. Однако Первоединый не есть ум, каким же образом, спрашивается, рожденный им становится умом? Не так ли, что он, будучи всегда обращен к Отцу, созерцает его? Это его созерцание и есть ум. В самом деле, созерцать или воспринимать что-нибудь другое можно или ощущением, или умом. Чувственное созерцание может быть сравнено с линией, а умственное — с кругом, с тем, однако, ограничением, что круг делим на части, между тем как ум есть нераздельный. Но, с другой стороны, будучи единым, ум в тоже время есть реальная потенция всего, и насколько мысль его выделяет из этой потенции все те вещи, которые она произвести может, и созерцает их, настолько сам он есть ум, а иначе он и не был бы умом; это сознание ума о том, что и сколько производят присущие ему силы, составляет, можно сказать, само существо его. Таким образом, ум, собственно говоря, сам из себя производит и детерминирует свое существо, однако не иначе как посредством той силы, которую имеет от Отца: он знает, что сам есть как бы одна из частей в необъятном бытии Первоединого, что от него имеет все свои силы, все свое существо и все совершенства, знает, что от единого нераздельного получает все то, что в нем самом имеет уже вид как бы разделенности, — и жизнь, и мысль, и

все, — получает несмотря на то, или именно потому, что Первоединый Сам ничего этого не имеет, лишь бы он имел. От Первоединого он и все происходит в том смысле, что Первоединый Сам не имеет ни одной из определенных форм бытия (а есть лишь возможность всех их) и есть только единый, между тем как Ум есть именно виновник определенности бытия для всего сущего. Таким образом, в Первоедином нет ни одной из тех сущностей, которые содержатся в уме, Он только есть для них первоначало, в уме же они становятся сущностями, потому что от него каждая получает определенность и форму, ибо истинно сущее должно быть мыслимо не как нечто неопределенное, колеблющееся, а как бытие, очерченное границей, как имеющее твердую устойчивость; устойчивость же для ноуменальных сущностей состоит не в ином чем, как только в той определенности и форме, которой каждая имеет свое бытие.

Итак, этот Ум, в высшем смысле слова чистейший, мог произойти только от первого начала и вместе со своим рождением должен был произвести все сущее — всю красоту идей, все эти ноуменальные божества, ибо он от начала полон теми сущностями, которые производит; он их как бы поглощает в том смысле, что содержит их в себе, не допуская, чтобы они ниспали в область материи и чтоб их кормилицею стала Рея. Эту мысль выражают мистерии и мифы: Кронос, говорится, мудрейший из богов, произошел прежде Зевса и пожрал своих детей; тут под Кроносом следует разуметь Ум, который все рожденные идеи в себе же содержит и полон ими[1]. Затем прибавляется: «когда же Зевс возмужал, то и он родил». Конечно, так: совершенный Ум не может оставаться бесплодным уже потому, что он совершенный, — и он действительно рождает душу. И тут опять рождаемое должно быть менее совершенным, чем рождающий, должно быть лишь образом его, само по себе неопределенное, оно получает определенность и форму от того начала, которое его рождает. Непосредственно рождаемое умом собственно есть разум, сущность и бытие которого составляет дискурсивное мышление. Этот разум как бы лучами истекает от Ума и его окружает, словом, есть образ ума. Таким образом душа с одной стороны (разумом) стоит в связи с Умом, в нем участвует, его воспринимает и им наполняется, а с другой (низшею своею частью) производит вещи низшего порядка и с ними стоит в связи; все вещи, ею производимые, конечно, гораздо менее совершенны, чем она сама, как это мы покажем ниже. Душою оканчивается мир высочайших божеств.

---

[1]Как выше в этимологизации имени, Κρόνος, так здесь в толковании мифов Плотин пользуется отчасти платоновым «Кратилом» p. 396...

8. Платон тоже признавал тройственность в мире истинно сущего. Он говорит: «все существует вокруг царя всего», разумея тут первый, самый высший порядок сущего, а затем прибавляет: «второй порядок расположен около второго начала и третий около третьего»[1]. Он же называет Бога отцом причины, разумея под причиной Ум[2], которому он присваивает роль демиурга и который, по его словам, образовал душу из смеси в чаше[3]. Отождествляя причину с Умом, Платон Отца причины называет высочайшим благом, под которым разумеет самое высшее начало — высшее дело ума и бытия (ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας)[4]; а вместе с тем он весьма часто идею определяет как синтез мысли и сущности. Итак, по учению Платона, от блага рождается ум, а от ума душа. Доктрина эта не новая, напротив, принадлежит отдаленной древности, хотя только в зачаточном, неразвитом виде, и мы в своем исследовании ничего больше не желаем, как только истолковать ее и свидетельствами Платона подтвердить, что учение древних было такое же, как и наше. Первым провозвестником этой доктрины можно считать Парменида, так как он первый, отличая и отдаляя истинное бытие от всего чувственного, это истинно сущее отождествляет с мышлением или умом: мышление и бытие, говорит он, суть одно и то же (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι). Усвояя сущему мышление, он называет его также неподвижным, всячески старается устранить из представления сущего всякую мысль о движении, чтобы показать его тождественность, или неизменяемость. Сравнивает он истинно сущее с кругом, желая показать, что оно все объемлет и в себе содержит и мышление черпает не извне, а из себя самого. Когда же и очень часто он называет сущее единым, то под этим термином разумеет причину сущего, так как это единое находит и полагает в сущем (мышление и бытие) множество. В платоновом же диалоге своего имени Парменид уже с полной точностью различает три следующие начала: первое — это единое в абсолютном смысле слова, второе — едино-многое, и третье — единое и многое. Таким образом ясно, что Парменид, как и мы, признавал три природы.

9. Анаксагор, признававший началом вещей ум чистый, без всякой смеси (καθαρὸς ἀμιγής), тоже был того мнения, что первое простое начало — единое имеет особое (от ума) бытие[5]; но он,

---

[1] Эти слова можно усвоять Платону лишь под тем условием, если признать приписываемые ему «Письма» подлинными. Epist. 2.

[2] Platonis Timaeus p. 34.

[3] Tim. p. 43.

[4] Plat. Resp. lib. VI. 509.

[5] Трудно найти у Анаксагора хотя бы только некоторый след такого учения.

живя в очень древнее время, не входил в ближайшее исследование этого вопроса. Что Гераклит признал в качестве первого принципа вечное мысленное единое, это следует заключать из того, что по его учению в мире телесном все непрерывно изменяется и течет. В системе Эмпедокла вражда все разделяет, а дружба соединяет; этот-то второй принцип изображается как высший сверхчувственный, между тем как элементы играют роль материи. Аристотель, живший гораздо позже, учил, что первый принцип имеет от всего прочего отдельное бытие, что он есть сверхчувственный — ноуменальный, но утверждая, что он мыслит самого себя, тем самым отнимает у него первенство. Кроме того, он признает много и других подобных принципов, — именно столько, сколько есть сфер небесных, чтобы каждая имела своего особого движителя. Очевидно, он разошелся с Платоном в своей теории ноуменов и, так как не мог обосновать ее должным образом, то вынужден был прибегнуть к понятию необходимости. Аристотелю на это можно возразить вот что: так как все сферы выполняют один согласованный план движения, то не более ли естественно допустить, что это происходит вследствие подчиненности всех их единому — Первому? Такой же вопрос уместен и относительно ноуменов: зависят ли все они от единого и Первого, или и для них есть многие начала? Если все они исходят от единого, тогда распорядок их можно представлять себе аналогичным тому, какой в чувственном мире представляют собой сферы небесные, из коих каждая заключает в себе другую, а одна самая крайняя все прочие обнимает и над ними господствует; подобно этому и там, благодаря тому обстоятельству, что единое первоначально объемлет все ноумены, из них образуется один целостный ноуменальный космос. И затем, если здесь сферы не пусты, но и первая переполнена звездами и в прочих находятся звезды, то тем более так должно быть там в сверхчувственном мире, т. е. и там сфера каждого движущего принципа полна множеством сущего, притом истинно сущего. Напротив, если бы там каждый ноумен сам себе был началом, тогда все было бы предоставлено одному случайному совпадению. Спрашивается, что тогда заставило бы всех их согласиться и соединиться для действования по одному плану, следствием которого могла бы быть гармония неба? Да и почему непременно в сверхчувственном мире должно быть как раз столько движущих начал, сколько сфер и звезд на небе? И наконец, каким образом может быть их там много, когда они бестелесны и никакой там нет материи, которая бы разделяла их друг от друга?

Собственно говоря, из древних более всего занимались этим вопросом о сверхчувственном мире те, которые усвоили себе доктрину

Пифагора, Ферекида и их учеников. Но и из этих лишь некоторые изложили свое учение в сочинениях, другие излагали его только в беседах, которые никем не были записаны, а третьи и совсем не касались этого вопроса.

10. Итак, насколько возможно доказательство в подобного рода вопросах, мы доказали, что выше сущего стоит Первоединый и что второе после него место занимает сущее и ум, а третье — душа. Но если так, если в сверхчувственном мире есть эти три начала — Первоединый, ум и душа, то они должны быть присущи и нашей природе. Мы далеки от мысли, что они находятся также и в чувственном мире; нет, они существуют отдельно от него, вне его, — и подобно тому как тут они вне тверди небесной, так и в нас, по выражению Платона, они составляют особого внутреннего человека[1]. В самом деле, душа наша имеет в себе нечто божественное, — она совсем иной природы (чем все чувственное), именно такой же, как и универсальная, мировая душа. Душа совершенна, когда обладает разумом, разум же бывает двоякий, — или осуществляющийся в дискурсивном мышлении, или такой, который служит основою такого мышления (чистый ум). Дискурсивный разум души не нуждается для мышления ни в каком особом телесном органе; в своей деятельности он остается чистым (т. е. не принимает в себя никакой чувственной примеси) и потому способен к чистому абстрактному мышлению. Поэтому, кто, представляя его отдельно от тела и без всякого смешения с чувственностью, отнес бы его к числу ноуменальных сущностей первого порядка, тот не впал бы в погрешность. Его не должно представлять себе помещающимся в каком-нибудь месте; нет, — так как он не смешан с телом и в себе ничего телесного не содержит, то он не связан ни с каким местом, и может существовать сам по себе бестелесным, сверхчувственным образом. Потому-то Платон, говоря, что «демиург распростер душу вокруг мира» [2], хотел этим выразить, что душа некоторой своей частью пребывает и в сверхчувственном мире. Да и о нашей душе он говорит, что она «голову свою скрывает в небесах» [3], а кроме того часто советует отделять душу от тела [4], имея в виду, конечно, не местное отделение, которое самой природой установлено, а желая выразить ту мысль, что душа не должна отдаваться и подчиняться телесному и фантомам воображения, чтобы, отелесившись, не стала совсем чуждою разума, но напротив, должна всячески стараться поднять до степени

[1]Кажется, что тут Плотин разумеет место из Алкивиада p. 133.
[2]Plat. Tim. p. 36.
[3]Plat. Phaedr.
[4]Plat. Phaedo.

3 Зак. 107

сверхчувственного даже ту низшую часть свою, которая связана с чувственностью и которая в качестве пластической зиждущей силы занята образованием тела и управляет всеми его функциями.

11. Так как разумная душа произносит суждения о справедливом и прекрасном, такой-то предмет признает прекрасным, такое-то действие — справедливым, то это значит, что ей присущи неизменные нормы справедливости и красоты, которыми руководствуется дискурсивное мышление, а иначе как она могла бы делать такие суждения? Так душа наша иногда судит о справедливости и красоте, а иногда нет, то необходимо, чтобы мы, кроме рассудочного мышления обладали еще и умом, который и без рассуждения обладает идеей справедливости и красоты. Наконец, нам должно быть присуще начало высшее самого ума, причина его — сам Бог — единый нераздельный, который не в пространстве, а в самом себе существует, который созерцается во множестве существ, в большей или меньшей степени способных воспринять и отображать его в себе, но который отличен и обособлен от всех их, подобно тому как один центр в круге остается один сам по себе, между тем как множество радиусов со всех точек периферии к нему сходятся. Таким образом, высшею частью нашей души и мы соприкасаемся с миром божественного, и мы там соприсутствуем, имеем связь с ним (ἐφαπτόμεθα, σύνεσμεν, ἀνηρτήμεθα); от нас зависит там и совсем водвориться и утвердиться, если мы всей душой будем туда стремиться (ἐνεδρύμεθα δὲ, οἳ ἂν συννεύωμεν ἐκεῖ).

12. Однако, если нам присущи эти столь высокие начала, то спрашивается, почему мы часто не замечаем их и не пользуемся их энергиями? Есть ведь и такие, которые, по-видимому, совсем ими не пользуются. А между тем все эти начала всегда остаются при своих энергиях, — и ум, и то еще высшее начало, которое всегда в самом себе заключено (т. е. единое), и уже тем более душа, которая кроме того находится в непрерывном движении. Но ведь не все и в душе происходящее замечается нами, а лишь то, что, вызвав ощущение, дает себя чувствовать; когда же действие той или иной духовной энергии не передается ощущению, оно, понятно, не сообщается всей душе, и мы не сознаем его, потому что, измеряя все ощущением, забываем, что состоим не из одной этой части, а имеем целую душу. Каждая из психических сил выполняет сама по себе свою функцию, сознаются же они лишь под тем условием, если между ними устанавливается сообщение, имеющее следствием своим восприятие. Поэтому кому желательно иметь ясное сознание о том, что есть и происходит внутри него, тот должен туда устремить все свои взоры, все свое внимание. Кто желает слышать ясно известный ряд звуков, тот

навстречу ему направляет и напрягает весь свой слух, отвращая его от всех других звуков. Точно так же и мы должны от себя отстранять по возможности все то, что вторгается отвне через внешние чувства для того, чтобы сохранить чистой и впечатлительной способность души слышать и воспринимать вещания, идущие свыше.

О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ПОРЯДКЕ СУЩЕСТВ, КОТОРЫЕ СЛЕДУЮТ ПОСЛЕ ПЕРВОГО (V 2) *

(Περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον)

1. Первоединый есть все и вместе ни одно из существ. Начало всего не может быть совокупностью всех существ; начало есть все лишь в том смысле, что все к нему сводится, из него исходит; строго говоря, в нем все не есть уже, а еще только будет. Каким же, спрашивается, образом от Первоединого — простейшего и тождественного, который не содержит в себе никакого различия, даже только двойственно, произошло все множество существ? Все могло и должно было произойти от него именно потому, что он не есть ни что либо из этого всего, ни все вместе: для того, чтобы сущее получило бытие, необходимо, чтобы Первоединый сам не был таким же существующим, а был отцом сущего, сущее же было его первым рождением. Так как Первоединый есть всесовершенный, так как он никого не ищет, не имея никакой потребности, никакого желания, то сам Он, как бы через края всем переполнен; это то переполнение и произвело нечто другое и иное. Это происшедшее от Первоединого иное к нему же устремляется и обращается и, наполняясь им, получает всю полноту бытия, а так как оно в то же время и себя созерцает, то это делает его умом. Итак, насколько этот второй принцип утверждается на Первоедином и в нем покоится, он есть бытие, истинно сущее, а насколько сам себя мыслит, он есть ум, наконец, насколько он сам обладает бытием и сам его созерцает, он есть бытие и ум вместе (тождество бытия и мышления).

Подобно Первоединому и ум, преизбыточествуя силами, как бы изливает часть их и этим производит новое существо себе подобное; это новое существо есть образ его точно так же, как сам он есть образ Первоединого. Эта происшедшая от субстанции и мысли ума новая энергия есть душа мировая. Подобно тому как в произведении ума Первоединый пребывает в себе недвижимо и неизменно, так и ум — в произведении души, но душа действует не так, не пребывая всецело в себе, — она, производя свой образ, сама отдается движению. Одною своею стороною она обращена к тому началу, от

* «Вера и разум», 1898, № 9, с. 357–360.

которого произошла и оттуда имеет всю полноту бытия, а другою она движется в противоположную сторону и производит некоторое подобие себя — природу чувствующую (животную) и растительную, но от этого она вовсе не отрывается и не отделяется от того высшего начала, от которого произошла. Душа человеческая тоже простирается до растительной области включительно в том смысле, что и эта область получает от нее жизнь, но она не вся уходит в растительную функцию, а присутствует здесь лишь настолько, чтобы произвести эту низшую природу и пещись о ней, между тем как высшей своей частью она стоит в связи с умом, который всегда пребывает в себе.

2. Таком-то образом происхождение существующего, начинаясь от первого, идет все ниже и ниже, причем каждое звено в этом процессе занимает место, сообразное с его природою. Каждое вновь произведенное бытие, с одной стороны, менее совершенно в сравнении с тем бытием, от которого произошло, а с другой сохраняет подобие его в такой степени, в какой сохраняет связь с ним и подчиняется ему. Поэтому когда душа (мировая) появляется в растительном царстве, то это значит, что она сюда проникает некоторою частью своею, именно той, которая, будучи самой необузданною и бессмысленною, способна ниспасть так низко, между тем как в бессловесных животных входит та часть, которую влечет сюда преобладающая чувственность; наконец, в людей вселяется душа, движимая влечениями рассудка и ума, так как она обладает свойственным ей умом и способностью определять себя к мышлению, вообще к духовной деятельности.

Взглянем теперь на обратный процесс. Если отрезать побеги или ветви дерева, куда девается оживлявшая их (растительная) душа? Конечно, возвращается к своему источнику, потому что она, ведь, не вдали от него, не отделена от него никаким расстоянием. А когда будет выкопан и сожжен самый корень дерева, куда девается бывшая в нем растительная сила? Конечно, возвращается в растительную область души, так как последняя не переменяет своего места, не перестает оставаться там, где была. Точнее, так как эта низшая растительная сила не имеет в себе самой точки опоры, то она направляется или вниз, в какое-нибудь новое растение, или вверх, к высшему началу. Где же находится это высшее начало? Конечно, в том начале, которое еще выше его, и так — до самого ума. А это значит, что душа не связана ни с каким местом, так как ум и того менее связан, она нигде, ибо содержится в том принципе, который сам и нигде и везде. Если же душа, устремляясь вверх, не достигает самого высшего начала, то она на этой средней ступени живет тою своею силою, которая соответствует этой ступени. Все ее силы суть

ум и не суть ум; они все суть ум, насколько все от ума происходят, но в то же время не суть ум, насколько ум, давая им бытие, пребывает в самом себе. Таким образом, мир истинно сущего представляет как бы длинную цепь жизни, в которой каждая предыдущая форма производит последующую, каждая последующая производится предыдущей, но так, что предыдущая не истощается в последующей и ее не поглощает, — так, что все они друг от друга отличны и в то же время составляют одно непрерывное целое [1].

О СУБСТАНЦИЯХ ИНТЕЛЛЕ ТУАЛЬНЫХ И О ВЕРХОВНОМ НАЧАЛЕ (V 3)*

(Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα)

Самопознание как тождество мыслящего и мыслимого, носителем предполагает принцип или субъект простой. Поэтому таким принципом не может быть ни ощущение, ни рассудок, а только чистый ум. Ум, созерцая верховное начало, вместе с тем познает и себя. Самопознание ума представляет собой, с одной стороны, тождество и единство мыслимого, а с другой различие и значит прежде всего двойство, а потом и множественность (сущего-мыслимого). Ум происходит от Первоединого, как потенция многого сущего и мыслимого, которую он превращает в актуальность. Сам Первоединый стоит выше всякой многообразной деятельности, следовательно, выше даже мышления, сознания, ума, хотя в то же время он есть первопричина всего существующего. Поэтому и мы не можем ни определить его понятием, ни выразить словом; как начало, от которого происходит сам Ум, он может быть назван первым, единым, как существо совершеннейшее и как цель, к которой устремлено все существующее, он может быть назван благом, а вне отношения ко всему другому, он может быть назван высочайшим, или абсолютным.

1. При каком условии можно мыслить и познать себя самого? Требуется ли для этого непременно множественность частей, из коих каждая могла бы рассматривать каждую другую, так что для существа совершенно простого совсем невозможно обращение на себя и познание себя, или это условие не есть необходимое, так что существо, не состоящее из частей, тоже может себя мыслить и

---

[1] Самый объем этой 2-й книги показывает, что это есть или начатый и в самом начале прерванный трактат, или что продолжение этого начала представляет не следующая 3-я книга, а какая-нибудь книга совсем иной эннеады. Можно считать таким продолжением ее, например, хотя бы 4-ю книгу 6-й эннеады, по крайней мере, некоторые ее главы.

* «Вера и разум», 1898, № 9, с. 360–374; № 11, с. 450–466.

познавать? Утверждать, что познавать себя может только составное существо, благодаря тому обстоятельству, что в таком разе оно одной из своих частей может усматривать другие (как, например, мы посредством чувственных восприятий познаем формы и свойства тел), значит не догадываться, что при таком положении дела как раз не может состояться самопознание в истинном смысле слова, а если и может, то лишь в том предположении, если часть, познающая другие соединенные с нею части, в то же самое время мыслит и познает и саму себя, так как в противном случае может быть речь лишь о познании одной вещи совсем иной другой вещью, а не о познании вещи самой себя и через себя. Итак, следует или допустить, что начало простое тоже способно познавать само себя, и попытаться показать, как такое самопознание возможно и осуществимо, или совсем отказаться от убеждения, что возможно и есть самопознание в истинном смысле слова. Но отказаться от этого убеждения не совсем-то легко, так как это повело бы ко многим несообразностям. И прежде всего, если большою было бы нелепостью утверждать, что душа не сознает и не знает саму себя, то уже верхом бессмыслицы было бы отрицание самопознания в уме, ибо как же он, спрашивается, мог бы иметь знание всех других вещей, если бы не имел при этом и знания самого себя? Мы-то, люди, познаем внешние вещи не умом, а ощущением и, пожалуй, мнением и дискурсивным мышлением. Простирается ли познание ума и на эти внешние вещи — это пока вопрос; но что ум познает все мыслимое — это самоочевидная истина. Итак, ум познает ли только мыслимые вещи, или кроме того и себя самого как познающего их? Потом, если он знает также и себя, то, что, собственно, знает о себе: то ли только, что он именно (а не кто иной) обладает знанием мысленных вещей, совсем не зная при этом, кто и что сам он есть, или же он знает и свое знаемое и себя самого, знающего? И если да, то каким образом осуществляется такое познание и до каких пределов оно простирается? Вот вопросы, которые требуется решить.

2. Прежде всего нужно исследовать, можно ли душе усвоить самопознание и если да, то какой способностью и каким образом она его приобретает? Если начать с ощущающей ее части или способности (τὸ αἰσθητικὸν αἰτῆς), то ею душа познает только внешние вещи, потому что даже в том случае, когда она чувствует и сознает возбуждения внутри собственного тела, она получает знание о внешнем — об изменениях, которым подвергается не она, а ее тело. Затем душа обладает дискурсивным мышлением, или рассудком (τὸ λογιζόμενον), который обсуждает чувственные представления, делает им распорядок, одни соединяя, другие разделяя; таким образом он

поступает даже с теми элементами, которых источник лежит в уме, то есть облекает их в форму воззрительных представлений и оперирует над ними как над таковыми; наконец, благодаря тому обстоятельству, что он пользуется не одними только впечатлениями настоящего, но и припоминаемыми представлениями прошедшего, то и другие сопоставляет, сближает и т. п., он этим самым доставляет и более полное знание вещей и более близкое разумение их. Вот доколе простирается познавательная деятельность души. Спрашивается, может ли кроме того душа обращаться на саму себя и познавать себя, или она должна возвыситься до ума, чтобы иметь самопознание? Если мы усвоим душе способность самопознания, то этим ее саму признаем за ум, и тогда возникнет вопрос, чем же отличается этот ум от ума верховного, а если не усвоим, то, быть может, путем дискурсивного мышления нам удастся дойти до ума и уяснить себе, как возможно и в чем состоит самопознание. Наконец, если мы усвоим самопознание не только верховному уму, но и уму низшему, тварному, тогда нам придется показать, в чем состоит различие между самопознанием одного и самопознанием другого, ибо если бы не было различия между тем и другим самопознанием, тогда пришлось бы ум низший (т. е. дискурсивный — рассудок) признать за ум, чуждый всякой смеси — чистейший. Итак, обращается ли, спрашивается, наше дискурсивное мышление на само себя, или оно ограничивается только восприятием впечатлений, идущих от ощущений и идей, идущих от ума, и в таком разе как оно эти последние воспринимает? Вот что прежде всего требуется исследовать.

3. Положим, мы увидели человека, т. е. получили зрительное восприятие его образа, который тотчас передается рассудку. Что же рассудок делает с этим образом? Иногда ничего не делает, а довольствуется только его обладанием или знанием; но если этот образ попадался уже ему раньше, то, воспользовавшись воспоминанием, он говорит: «это Сократ». Когда он, кроме того, пытается представить себе этот образ во всей подробности и точности составляющих его черт, то и тут он работает лишь над тем материалом, который дает ему воображение; наконец, если он называл Сократа добрым, то и этим передает лишь то, что говорит ему чувственное восприятие и представление. Но то, что в этом суждении утверждается, именно доброта, уже не отсюда получается; этот элемент рассудок извлекает уже из себя самого, ибо для того чтобы быть в состоянии произнести такое суждение, он должен иметь в себе самом идею, или норму, добра (κανόνα τοῦ ἀγαθοῦ). Как же и почему он имеет в себе добро? Да потому, что сам он доброобразный (ἀγαθοειδής), есть образ, как бы отблеск добра, благодаря тому обстоятельству, что

воспринимает и отражает в себе идею добра от ума, который источает в него свет свой. Вот этою-то наиболее чистою частью своею (разумом) душа способна воспринимать впечатления, идущие от ума, и сохранять в себе следы их.

Но почему же мы не уму, а душе усвояем эту ее способность, стоящую выше ощущения? Потому что душа может приобретать познание не иначе, как путем дискурсивного мышления, и все названные нами операции производятся именно этою способностью. Но почему, в таком разе, мы не усвояем этой способности самопознания и этим признанием не оканчиваем исследования? Да потому, что функция дискурсивного мышления простирается, по нашему убеждению, только на внешнее и состоит в обработке того материала, который получается отвне, между тем как ум тем и превосходит рассудок, что созерцает и знает не только то, что в нем есть, но и самого себя. А если бы кто возразил, что же мешает допустить, что рассудок посредством другой душевной способности сознает все, что в нем содержится, то мы ответим: мешает то, что в таком разе это был бы не рассудок, а чистый ум. Но что мешает чистому уму быть в душе? — Пожалуй, ничто; однако мы не можем утверждать, что чистый ум есть составная часть нашей души, а можем только называть его нашим. Он иной, чем рассудок, и стоит выше его; мы можем считать его нашим, но не можем относить к числу частей души. Он и наш и не наш, ибо, между тем как дискурсивное мышление всегда находится в нашем распоряжении, умом мы иногда пользуемся и руководимся, иногда нет; в первом случае он наш, а в последнем — не наш. Но что значит руководиться умом? То ли, что, руководясь умом, мы сами становимся умом, мыслим и говорим как сам ум, или только сообразно с умом? Так как душа наша не есть чистый ум, то мы мыслим и мысли выражаем словом только сообразно с умом — тою высшею частью рассудка, которая воспринимает идущие от ума впечатления. Когда мы через какое-либо внешнее чувство получаем чувственное восприятие, то ощущающий субъект тут есть наше я (между тем как ощущаемый предмет вне нас); когда же мы мыслим, тогда наш мыслящий субъект, спрашивается, есть ли вместе и мыслимый предмет, или же мысля, рассуждая, мы только уразумеваем те понятия ума, которые просветляют наш рассудок? Конечно, не первое, а последнее должно быть принято, так как природа нашей познающей души главным и существенным образом выражается в дискурсивном мышлении: то, что находится в области чистого ума выше нее, а то, что вызывает в ней ощущения — ниже нее; главная часть нашей души именно занимает середину между этими двумя крайностями и потому может как нисходить до

ощущения, так и возвышаться до ума. Что ощущение есть наша собственность, — этого никто не станет оспаривать, так как мы имеем ощущения всегда и постоянно; но что ум составляет нашу собственность, — это можно оспаривать, так как мы не всегда им пользуемся и руководимся, и так как он вне нас в том смысле, что не он к нам нисходит, а нам к нему нужно подниматься, на него взирать снизу вверх. Ощущение для нас есть как бы вестник (от царя), а ум — сам царь.

4. Да мы и в самих себе имеем царя этого, если мыслим сообразно с умом. Возможно же это под двумя условиями: во-1-х, если мы носим в себе принципы и законы ума, которые наподобие письмен в нас начертаны, так что ум как бы наполняет нас (οἷον γράμμασι ὥσπερ νόμοις ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν, ἢ οἷον πληρωθέντες αἰτοῦ), и во-2-х, если мы способны чувствовать и созерцать этот присутствующий в нас ум, в таком разе, конечно, мы достигаем и истинного самопознания, так как озаряемые умом, мы познаем и его, и то, что он в себе содержит, — познаем, потому что, воспринимая от него способность такого познания, через это сами становимся умом. Таким образом, для человека возможно двоякое самопознание: или он познает и сознает себя только как дискурсивный разум, составляющий главную силу души, или он, возвышаясь до ума, познает и сознает себя совсем иначе, именно: соединившись с умом и мысля себя во свете его, сознает себя уже не как человека, а как иное высшее существо; человек в таком разе как бы восхищается и воспаряется в высшую сверхчувственную область тою лучшею частью своей, которая способна, словно на крыльях, возлетать в область чистой мысли (πτεροῦσθαι πρὸς νόησιν) и слагать в себе то, что там увидит. Но и дискурсивный разум разве не знает, что он есть дискурсивный, что функция его состоит в восприятии и познании внешних предметов? Разве он не сознает, что судит, когда судит? Разве он не сознает, что судит и мыслит по присущим ему нормам, которые имеет от ума (καὶ ὅτε τοῖς ἐν ἑαυτῷ κἄνοσι κρ νει, οὓς παρὰ τοῦ νοῦ ἔχει)? Разве он не знает, что есть высший над ним принцип, который обладает всем мыслимым, не ища его, не усиливаясь познать? Что это была бы за сила и способность познавательная, если бы не знала, что она есть, какова она и какие ее функции и деятельности? Итак, дискурсивный разум более или менее ясно сознает, что он зависит от ума, что сам он ниже ума и есть образ его, что носит в себе все нормы, которые как бы начертал и начертывает для него и в нем ум. А если так, то познавший себя таким образом неужели остановится на этом? Конечно, нет. Пользуясь другою высшею способностью, мы поднимаемся до созерцания ума, который знает самого себя, или, точнее,

ставши причастниками ума, так как он наш и мы — его достояние, мы познаем и ум, и самих себя. Нам прежде всего необходимо знать, что такое есть ум сам в себе, или в чем состоит его самопознание. Познать же это мы можем не иначе, как если, оставив в покое все другие способности, станем ум созерцать умом, станем мыслить себя так, как ум себя мыслит.

5. В самом деле, как чистый ум себя мыслит и знает, так ли, что одною частью своею познает другую? В таком случае, очевидно, одна часть была бы познающей, другая познаваемой, а ум-то сам и не имел бы познания себя самого. Почему же и нет, скажут, если ум весь однородный, т. е. состоит из частей до такой степени одинаковых, что часть его, созерцающая, ничем не отлична от созерцаемой? В таком разе созерцая одну часть свою, с которой одинаков до тождества, он ведь и самого себя будет созерцать, так как нет никакого различия между созерцающим и созерцаемым. Однако гипотеза такой разделенности ума несостоятельна и нелепа, ибо спрашивается прежде всего: что управляет этим разделением? Ведь не слепой же случай. Потом, кто именно производит разделение — познающее или познаваемое, т. е. субъект или объект? Во всяком случае, разве субъект может познать самого себя, если он в акте созерцания всецело помещается в объекте, так как последнему, как предмету созерцания, не свойственно самому созерцать? Не очевидно ли, что в таком разе он будет знать себя только как предмет созерцания, но не как субъект созерцающий, и значит будет знать не всего себя в целости? А так как все знание его исчерпывается созерцаемым, т. е. объектом, то себя-то самого он и не будет знать. Очевидно, что для полноты самопознания он должен быть себе известен как мыслящий познающий субъект и вместе как то, что им мыслится и познается. Вопрос только в том, какие именно вещи им мыслятся и познаются: если это только образы или отпечатки сущностей, в таком разе он самих сущностей в себе не имеет, а если он имеет в своем познании самые сущности, то это не потому, что усматривает их впервые лишь после того, как сам себя различает и разделяет на части (мыслящий субъект и мыслимый объект), а потому, что и до этого различения и разделения имеет их в себе и созерцает. Другими словами, тут должно быть тождество созерцания и созерцаемого, мыслящего Ума и мыслимых вещей, потому что без такого тождества для Ума не достигаема полная истина; если бы Ум обладал не самыми реальными сущностями, а лишь образами их, которые представляют собой нечто иное, чем они сами, тогда он сам не был бы чистой и полной истиной. Истина лишь тогда есть истина, когда утверждаемое ею не отличается от бытия того, что утверждается, когда она содержит в

себе и говорит именно то, что есть. А это значит, что с одной стороны, мыслящий Ум, а с другой мыслимое и сущее суть одно и то же, т. е. первое сущее и первый ум, обладающий всем истинно сущим, или, точнее, тождественный с ним (ἓν ἄρα οὕτω νοῦς, καὶ τὸ νοητόν, καὶ τὸ ὄν, καὶ πρῶτον ὂν τοῦτο, καὶ δὴ καὶ πρῶτος νοῦς τὰ ὄντα ἔχων, μᾶλλον δὲ ὁ αὐτὸς τοῖς οὖσιν).

Но если так, если мыслимый объект и мыслящий субъект суть одно и то же, то спрашивается: каким образом последний в таком разе может мыслить себя собственно, т. е. как мыслящий субъект? Ибо не трудно понять, что мысль обнимает мыслимое и с ним тождественна, но не понятно, как при этом Ум самого себя мыслит. А вот как: мышление (νόησις) и мыслимое (τὸ νοητόν) тождественны потому собственно, что мыслимое вовсе не есть одна только простая возможность, а есть актуальная энергия (мысли), что ему жизнь не только не чужда, но и существенна, что и сама мысль для него существенна, а не чужда так, как чужда она камню и всему бездушному, наконец, просто потому, что первое мыслимое есть вместе первое сущее, ибо, если мыслимое есть актуальная энергия, притом первая, то такою энергией может быть только мысль, притом мысль самая совершенная, т. е. в высшем смысле реальная или субстанциальная (εἰ οὖν ἐνέργεια καὶ ἡ πρώτη ἐνέργεια, καὶ καλλίστη δὴ νόησις ἂν εἴη, καὶ οὐσιώδης νόησις). С другой стороны, так как эта мысль есть первая и самая истинная, т. е. обладающая всею полнотою истинного бытия, то что иное она есть, как не первый ум? Ибо и ум, со своей стороны, не есть лишь потенциальный, но актуальный; он ведь не есть что-либо иное, отличное от своего актуального мышления, потому что в противном случае сама субстанция его была бы не актуальною, а только потенциальною. А если так, если и мышление ума актуально, и субстанция его актуальна, то ясно, что ум по субстанции своей тождествен со своим актуальным мышлением. Поскольку же наравне с мыслимым и сущее есть настолько сущее, насколько есть актуальное, то выходит, что и ум, и мыслимое, и мышление — все вместе составляют одно тождественное целое. А затем, так как мышление ума есть мыслимое (т. е. сущее), а мыслимое, в свою очередь, есть сам Ум, то ясно, что, мысля мыслимое, ум мыслит не что другое, как себя самого: он мыслит актуальною энергией мышления, с которой он тождественен; мыслит мыслимое, которое с ним тождественно; он мыслит самого себя, насколько он есть актуальное мышление и вместе мыслимое, так что то, что он мыслит мышлением, есть он сам.

6. Итак, можно считать доказанным, что существует принцип, которому присуще самопознание в высшем смысле слова. В самом

деле, самопознание ума есть более совершенное, чем самопознание души, ибо душа если и познает себя, то только через высший принцип, от которого зависит, между тем как ум, обращаясь лишь на себя самого, на свое собственное существо, знает, кто, и что, и каков есть сам он. Даже созерцая мыслимые им сущности, он созерцает в то же время самого себя, потому что мышление его есть актуальное, а актуальное мышление тождественно уму, и вот почему ум, мысля мыслимое, знает себя всегда во всей целости, а не отчасти, не одною частью другую часть. Теперь спрашивается, этот ум, как мы его изобразили, содержит ли истину необходимую или только вероятную? Конечно, необходимую, потому что только душе свойственна колеблющаяся вероятность, или вера (т. е. большая или меньшая степень убеждения), между тем как для ума существенна необходимость, т. е. непреложность истины. Живя здесь, в этом мире, мы, конечно, больше склонны доверяться и подчиняться рассудочным убеждениям, чем непосредственно умом созерцать чистую истину; но пока мы находились в мире горнем, мы довольствовались пребыванием в лоне ума, — мы тогда мыслили и созерцали мыслимое, сводя все к одному уму, душа наша тогда, сама оставаясь в полном покое, предоставляла всю деятельность уму; а с того времени, как мы обитаем здесь, мы в поисках истины стараемся довести свою душу, по крайней мере, до некоторой степени убеждения, томимые желаниями созерцать первообраз, по крайней мере, в его отражении. Поэтому для души нашей весьма важно уяснить себе, каким образом ум созерцает самого себя, — уяснить тою частью, которую, во внимание к ее мыслительной деятельности (ὃ νοερόν πως) мы считаем своего рода умом (νοῦν τινα) и называем рассудком и дискурсивным мышлением (διανοητικόν), но которая всю свою силу получает от ума (παρὰ νοῦ) и проявляет при посредстве ума (διὰ νοῦ). Эта способность души — рассудок — тоже, конечно, знает то, что ему известно, знает то, что думает и утверждает, и если бы его знаемое было тождественно с ним, тогда он в этом знании знал бы и самого себя. А так как мыслимое — сущее — выше его и нисходит к нему оттуда, откуда и сам он происходит, то ему приходится быть только истолкователем этого высшего, хотя и родственного себе, а затем и познавать себя он может не иначе, как всматриваясь в эти черты, как бы в следы ума и сообразуя себя с ними. Но становясь таким путем образом ума, он должен всегда взирать как на свой первообраз, на ум истинный, который тождественен с истинно мыслимым, то есть с миром сущностей первых истинно сущих, ибо невозможно, чтоб таковой ум выходил как бы вовсе из себя (мысля истинно сущее). Так как этот ум всегда пребывает в себе и с собой, так как

он есть фактически то, что есть по существу, т. е. ум (ибо разве возможно, чтобы ум был неумным, т. е. не умом), так как он не выступает из себя, и его сущность, а равно и функция всецело заключается лишь в том, чтобы быть умом, то ясно, что ему столь же существенно и необходимо принадлежит всегда и самопознание. Этот ум ведь не есть ум практический (οὐ πρακτικός), который, будучи направлен всегда на что-либо внешнее, главным образом и познает внешнее; а так как он не пребывает в себе всегда, то ему нет настоятельной необходимости и созерцать, знать себя всегда. Этот же ум как ум чистый, чуждый всяких желаний не отдается никакой практической деятельности, а всегда обращен только на самого себя, он поэтому не только может знать себя, но необходимо всегда зрит и знает сам себя. Да и в чем бы ином, как не в этом, состояла бы жизнь его, когда все его существо состоит в том, что он есть ум и когда никакая практическая деятельность ему не свойственна?

7. Но — скажут — разве нельзя думать, что ум созерцает Бога? Конечно, можно. Но в таком разе следует думать, что, созерцая Бога, ум с тем вместе познает и самого себя, так как это созерцание открывает ему, что он имеет от Бога, что Бог дал ему и что может давать. Познавая же то, что дано или положено Богом, ум познает и самого себя, так как сам он есть одно из этого, или, точнее, так как сам он есть целость всего того, что непосредственно от Бога имеет свое бытие. Таким-то образом, познавая Бога и его силы, ум познает вместе и себя самого как происходящего от Бога и имеющего от него все свои силы. Это его созерцание Бога, быть может, и не настолько ясно, каким оно бывает в том случае, когда созерцающее и созерцаемое тождественны; но зато когда он обращает созерцание на себя, то самого себя уже он видит и знает с полною ясностью, так как нет уже никакого различия между тем, кто созерцает, познает, и тем, кто составляет предмет созерцания и познания. А кроме этого что еще можно усвоять уму? Уж не покой ли? Пожалуй, но следует знать, что покой для ума состоит вовсе не в отречении от себя, т. е. не в прекращении своей деятельности, но в такой деятельности, которая кроме себя самой ни на что постороннее не направляется и не простирается. Вообще, вещь свободная от всяких посторонних влияний и воздействий обыкновенно вся уходит в свою собственную, ей свойственную деятельность, особенно же, когда она обладает бытием актуальным, а не потенциальным только. А если кто свою актуальность, или энергию, не направляет ни на что внешнее, то на что же другое может обратиться эта энергия, как не на саму себя? Вот почему ум, мысля, остается обращенным к себе самому, направляет всю энергию мысли на самого себя, и если

что-либо происходит от него, то происходит только благодаря тому обстоятельству, что он обращен всегда на себя и пребывает в себе. Прежде всего ему необходимо быть в самом себе и для себя, чтобы потом простереть свою энергию на что-либо другое, и чтобы вследствие этого произошло что-нибудь другое ему подобное, подобно тому, как, например, огню прежде всего самому нужно быть в себе, т. е. в существе своем огнем, притом актуально, для того, чтобы появились следы свойственного ему действия и в других вещах. Итак, ум есть актуальность, или энергия, сосредоточенная в себе самой. Что же касается души, то она одною своею частью обращена к уму и находится в его сфере, другой же, которая вне ума, она входит в связь с внешним миром; насколько она стоит в связи с умом, она ему подобна, а насколько находится вне этой связи, она от него отлична. Впрочем, даже в этом последнем случае она здесь, в этом мире, все-таки сохраняет некоторое подобие ума во всех своих образованиях и произведениях, ибо образует ли она что-либо, то образует, как будто созерцая, творит ли что-либо, то всем своим созданиям дает формы, которые суть как бы разорванные в своей связи мысли, — следы концепции и ума, напоминающие более или менее свой первообраз, иногда представляющие верное подражание ему, а иногда имеющие, по крайней мере, слабое подобие его, и это даже в самых нижних сферах бытия.

8. Спрашивается теперь, какие именно предметы созерцает ум, какие они имеют свойства, да и сам ум каким себя мыслит? — Нечего и говорить о том, что мыслимые умом сущности не имеют ни видимых очертаний — форм, ни цветов, подобно телам, ибо если даже присущие семенным зачаткам энергии (ὁ λόγος ὁ ἐν τοῖς σπέρμασι, или просто σπερματικοὶ λόγοι), производящие цвета и формы, сами их не имеют и потому невидимы, то уже тем более следует это сказать о сверхчувственных ноуменальных сущностях; природа их, понятно, тождественна с природою того начала, в котором они содержатся, — подобно тому, как природа семенных энергий тождественна с природою души, в которой они содержатся, с тем, впрочем, различием, что душа не видит своего содержимого, так как она не есть его первая производящая причина, но подобно семенным энергиям есть только образ ума, между тем как та причина, от которой сама она происходит, имеет бытие первоначальное, истинное, непреложное, — существует через себя и в себе, что есть только образ чей-нибудь, то имеет перманентность лишь настолько, насколько принадлежит чему-нибудь другому и в нем находится; образ, если только он не остается при том, чей есть образ, всегда находится в другом, принадлежит другому. Вот почему душа не видит саму себя

ясно, так как не имеет в себе достаточно для этого света, а если бы она даже отдалась созерцанию, то видела бы не столько саму себя, сколько свой совершеннейший первообраз. В совсем ином положении находится ум, так как тут созерцание и созерцаемое даны вместе нераздельно и, кроме того, созерцаемое таково же, как созерцание, а созерцание тождественно с созерцаемым. Ибо кто тут решает, что именно и каково есть мыслимое и сущее? Конечно, тот, кто созерцает это мыслимое, т. е. ум. Здесь-то у нас зрение видит свет, насколько само оно есть свет, точнее, насколько соединяется со светом, посредством которого видит цвета, там же ум созерцает не через другое что-нибудь, а через самого себя, потому что созерцаемое им не вне его, а в нем самом; он своим светом видит другой свет без посредства еще какого-нибудь света; тут, следовательно, свет созерцает другой свет и, значит, созерцает самого себя. Этот же свет, изливаясь в душу, и ее просвещает, т. е. делает ее интеллектуальной — подобно тому свету, который там — горе (т. е. уму). Если теперь мы попытаемся этот свыше идущий и присущий душе свет представить в самой высшей степени его блеска, величия и красоты, то мы этим самым приблизимся к уразумению природы и ума и того, что в уме содержится, ибо, изливая свет свой в душу, ум дает ей жизнь более светлую — не растительную или рождательную (ибо ум обращает душу к себе и, не давая ей расплываться и разделяться, заставляет ее любить тот свет, которым сам сияет) и не чувствовательную (ибо через внешние чувства душа видит только внешнее и не многому таким путем научается, между тем как озаряемая тем светом истины, она яснее видит даже видимые вещи, а главное, видит, т. е. понимает, совсем иначе), а жизнь интеллектуальную, сохраняющую черты и следы его собственной жизни, ибо в нем самом все имеет уже не отраженное только, а первообразное истинное бытие. Поэтому-то сама жизнь, сама энергия ума есть тот первоисточный свет, который первичным образом освещает самого себя, сам в себе отражается и служит для себя светильником, так что тут светящее тождественно с освещаемым; вместе с тем это бытие есть поистине ноуменальное бытие, так как тут мыслящий ум и мыслимое им тождественны. Этот ум видит и знает себя через самого себя без всякого постороннего посредства, и, значит, знает себя абсолютным образом, так как в нем познающее тождественно с познаваемым. Да и мы сами, если знаем что-либо об уме, то знаем посредством ума, а иначе как бы мы могли говорить о нем, откуда могли бы знать, что он есть такой-то, что он сам себя знает с полною ясностью, а мы познаем себя посредством его? Как иначе могли бы довести этими нашими размышлениями до ума нашу душу,

заставив ее признать себя образом ума, смотреть на свою жизнь как на отражение, подобие его жизни и веровать, что когда она отдается мыслительной деятельности, то становится богоподобною и умоподобною (θεοειδῆ καὶ νοοειδῆ γίγνεσθαι). Поэтому и всякий, кому желательно знать, что такое есть этот ум совершенный, всеобъемлющий, первый и совершенно себя ведущий, должен свою душу как бы обратить в ум, или, по крайней мере, дать полную волю той ее умственной деятельности, которая способна оживить и осветить следы воспоминаний, которые она в себе носит. Только таким путем душа может убедиться, что, будучи образом ума, она сама может созерцать его тою своею способностью и деятельностью, которая наиболее похожа на ум (т. е. чистою мыслью), — настолько похожа, насколько возможно для силы, принадлежащей душе.

9. Поэтому для того, чтобы уразуметь, что такое есть ум, следует прежде всего всмотреться в душу, особенно же в ту часть ее, которая наиболее причастна божественному, а для этого, в свою очередь, нужно отделить мысленно от человека, т. е. себя самого, от своего я, прежде всего — тело, потом пластическую, или организующую, часть души (πλάττουσα ψυχή), затем ощущающую, наконец, страстные желания, гнев и все то нечистое, что влечет ее вниз к земле. Что остается в душе за вычетом всего этого, то мы и называем образом ума — образом, который есть как бы сияние ума подобно тому, как около громады солнечного шара истекающий из него свет образует световую окружность. Однако нельзя сказать, что свет, исходящий от солнца, весь размещается вокруг него и находится в себе самом: лишь некоторая часть света окружает солнце, из которого истекает, между тем как весь остальной свет, распространяясь далее и далее, доходит даже к нам на землю. Между тем, не говоря уже об этом отдаленном свете, даже тот свет, который окружает солнце, мы представляем себе как находящийся в чем-то другом, чтобы между солнцем и нами не оказалось пустого пространства, не занятого никаким телом. Душа тоже есть как бы свет, который, истекая из ума, держится вблизи его; но она, окружая его, ни в чем другом не находится, да и места никакого не занимает, как и сам ум. Таким-то образом, между тем как свет солнца находится в ином — в воздухе, душа, достигшая того состояния, которое выше было указано, настолько чиста (от всего постороннего, низменного), что может и сама себя в себе же созерцать, и всякая другая такая же душа может ее через нее же созерцать. Познавши себя, душе необходимо прибегать к размышлениям, — чтобы после себя познать, что такое и каков есть ум; между тем как ум знает себя без всякого размышления, так как он всегда присутствует в себе, а нам

он бывает присущ лишь тогда, когда наша душа обращена к нему всецело, ибо наша жизнь не есть однородная, а разветвляющаяся на многие виды жизни. Ум, напротив, не нуждается ни в какой другой жизни, да и ни в чем другом; производя другие жизни, он их не себе дает, а другим существам; не имея нужды ни в чем, так как все прочее ниже его, он, понятно, и не дает себе ничего такого, тем более что сам обладает всем; вместо того, чтобы обладать только первыми образами истинно сущего (как душа), ум имеет в себе само истинно сущее, даже более — сам он есть все истинно сущее.

Кто не может этою первою высшею частью души сразу подняться в область чистой мысли, тот пусть начнет работать способностью рассудочною и от мнения поднимается до ума; кому и это трудно или неудобно, тому может оказать услугу и ощущающая способность, насколько она воспринимает чувственные формы вещей, которые как ни грубы, но все же суть формы. Кому угодно, тот может низойти еще дальше — до силы рождательной, или организующей, и ее произведений и отсюда, от этих самых последних форм бытия, постепенно подниматься до форм последних на противоположном конце, т. е. до форм самых высших — первых. Но довольно об этом.

10. Если формы, или идеи, ума не суть формы тварные (потому что иначе те формы, о которых сейчас была речь, не были бы последними, каковы они на самом деле), если они, напротив, суть творческие и поистине первые, то одно из двух: или эти творческие идеи составляют одно и то же с творческим началом (т. е. с умом), или нет, и в таком случае требуется иной высший принцип, а тогда само собою возникает вопрос: этот высший принцип не нуждается ли, в свою очередь, сам в принципе еще высшем? Конечно нет, потому что последнюю инстанцию, которая предполагает еще высший принцип, составляет ум. Что же, этот самый высший принцип (Первоединый) неужели самого себя не созерцает (как ум)? Да, не созерцает, так как не нуждается ни в каком созерцании. Впрочем, об этом речь у нас будет после, теперь же возвратимся к вопросу об уме, имеющему огромную важность. Повторяем, что уму, как уму, необходимо созерцать себя, или точнее, что он всегда и непрерывно обладает самосозерцанием, которое говорит ему, что он содержит в себе множественность и различие, что ему необходимо быть созерцающим и именно созерцать иное, от себя отличное, что, наконец, созерцание составляет его природу и сущность. В самом деле, ведь созерцание предполагает нечто другое, что созерцается, а без этого другого никакое созерцание не может состояться. Итак, для того, чтобы состоялось созерцание, нужно больше, чем одно; именно,

требуется, чтобы созерцание соединялось с созерцаемым и чтобы это последнее представляло множественность, потому что без этого созерцающее, если оно также есть простое и единичное, не имея предмета, на который бы простирало свое действие, должно неизбежно оставаться недеятельным, в своем единстве замкнутым и от всего отрешенным. Где есть деятельность, там должен быть переход от одного к другому, а в противном случае деятельность разве будет производить что-нибудь и разве может иметь какое-либо направление или цель? Поэтому для принципа действующего необходимо одно из двух: или направлять свое действие на что-либо другое, чем он сам, или в самом себе содержать множественность, чтобы было для него возможно действие на самого себя; в противном случае, если он не будет на что-либо действовать, он будет оставаться в покое, а при абсолютном покое даже мысль не может мыслить. Это значит, что и ум, как мыслящий принцип, в акте мышления представляет двойство: находится ли мыслимое вне ума и есть нечто иное, чем он, или же оно тождественно с ним, — все равно мышление предполагает и содержит в себе различие наравне с тождеством; каждая вещь, мыслимая умом, должна быть и тождественна с ним и отлична от него, а кроме того и сама в себе содержать как тождество, так и различие, в противном же случае, то есть если мыслимое не будет представлять различия или разнообразия, как и что он может мыслить? Если мыслимым предметом будет, например, хоть логос (λόγος σπερματικός, т. е. жизненный организующий принцип), то он есть уже многое, и может быть познан или как логос глаза, состоящего из многих частей, или как логос растения, дающего цветы; но когда предмет абсолютно прост и единичен, то о нем невозможно никакое понятие, ибо как можно понять его и что можно сказать о нем? Если он требует прежде всего признания его неделимости (т. е. отрицания в нем делимости), то это значит, что познание его предполагает познание того, что́ он не есть, и что его единичность предполагает множество. Если он скажет: «я — это», разумея под «это» нечто другое, от себя отличное, то это будет явная ложь, как отрицание себя, а если разумея свою акциденцию, или свойство, то это будет уже множество; а если скажет: «есмь — есмь» или «я — я», то выйдет вот что: или каждая часть в этих двух парах есть единичная, простая, почему тоже может сказать о себе: «я — я», или каждая пара есть составная; в том и другом случае все равно выходит множество и различие, число и разнообразие. Итак, равно необходимо как то, чтобы мыслящий субъект содержат в себе различие, так и то, чтобы мыслимый объект открывал мышлению свое разнообразие, в противном же случае возможно было бы не мышление мыслимого, а разве

только простое прикосновение (субъекта к объекту) — как бы некое неосмысленное и невыразимое осязание, которое предполагало бы, что ума тут еще нет, что тут есть лишь нечто предшествующее уму — осязающее, но не мыслящее. Следовательно, прежде всего сам ум не должен быть абсолютно простым, тем более, что ему предлежит прежде всего самого себя мыслить, а для этого ему необходимо раздвоять себя даже в том случае, если бы его мышление самого себя было совершенно безмолвным. Существу абсолютно простому, конечно, нет никакой надобности много думать о себе, ибо что нового оно может узнать посредством мышления, когда и без мышления оно есть для себя то, что есть? Притом же отдаваться мышлению ради познания значит желать познания, искать его и находить, что совсем не свойственно существу, которое не содержит в себе никакого различия, — ему свойственно лишь всецело в себе самом пребывать, так как ему нечего в себе искать чего-либо отличного от себя. Поэтому и наоборот, существо, которое раскрывает себя в мышлении, должно содержать в себе множественность.

11. Ум содержит в себе множественность прежде всего потому, что самым первоначальным предметом его мышления служит начало и существо высочайшее. Ум хочет мыслить и мыслит это верховное начало как абсолютно простое, но сама эта мысль его начинает собою ряд других мыслей, полагает в нем начало дальнейшей множественности. В момент устремления к первоначалу ум не есть еще актуальный, а только потенциальный, похожий на зрение, готовое увидеть, но еще не видящее, в самом же акте созерцания он наполняется созерцаемым и от этого становится многим. У него было прежде лишь неопределенное стремление к иному, а теперь у него есть уже и некоторая идея этого иного, обладание которою делает его многим; от созерцания Первоединого в уме остается как бы некоторый отпечаток, и вот почему Первоединый всегда присущ уму. Вот каким образом ум, происшедший от Первоединого, в созерцании и познании его становится многим и актуальным, похожим на актуальное, т. е. видящее, зрение, ибо ум тогда только есть поистине ум, когда он обладает своим предметом и обладает как ум, а до этого он есть лишь неопределенное стремление, похожее на зрение без определенных впечатлений; только устремляясь к первоединому и воспринимая его своею мыслью, ум становится умом поистине. А так как ум всегда имеет в себе образ Первоединого, то он есть всегда такой ум, в котором существо и мышление нераздельны, другими словами, есть существо всегда мыслящее, а без этого или прежде этого невозможны ни мышление, так как для него нет предмета, ни ум, так как он еще не мыслит.

То, что прежде или выше самого ума — верховное начало всего существующего — не входит существом своим в то, что от него происходит; лишь то, из чего (ἐξ οὗ), то есть элементы, входят в состав вещей, начало же, от которого (ἀφ' οὗ) они происходят, не инертно, или не имманентно вещам. От кого происходят все вещи, тот не похож ни на одну из них и отличен от каждой в отдельности и от всей их совокупности; он — прежде всех вещей, следовательно, прежде самого ума, поскольку в уме именно прежде всего и содержатся все вещи; после него уже (следует ум, а далее) идет целый ряд и порядок вещей, и так как он прежде всего ряда, то он не есть что либо из этого ряда. Поэтому не следует его, Первоединого, называть ни умом, ни даже благом, если под благом разумеется какое-либо из находящихся в составе существующего; можно называть его благом лишь под тем условием, если под благом разуметь то, что стоит прежде и превыше всего существующего. Так как даже ум тогда только и есть ум, когда содержит в себе множественность, так как мышление также множественно, хотя ум находит его в себе самом, то ясно, что верховное начало как абсолютно первое и простое стоит превыше самого ума; если бы оно мыслило, то оно не было бы прежде и выше ума, а было бы умом, а вместе с тем не было абсолютно простым или единым, а многим, как и ум.

12. Но почему же, возразят, нельзя усвоить всего этого Первоединому? Пусть себе его энергия будет множественною, лишь бы его субстанция оставалась единою и простою; ведь множественность энергий не делает еще сложным тот принцип, который их производит. На это ответим вот что: или в Первоедином его энергии отличны от его субстанции, тогда он в них, значит, переходит из простой потенциальности в актуальность, — в таком случае, конечно, он не будет многим, но зато он становится совершенным лишь после перехода из потенциальности в актуальность; или в нем субстанция и энергия тождественны, в таком случае, так как энергия множественна, то и субстанция его должна бы быть в такой же степени множественна. Мы охотно соглашаемся признать множественность в уме, как и то, что он самого себя мыслит, но зато никак не можем допустить множественности в верховном начале всего: прежде множества должно существовать единство, от которого только и может получить бытие множество, подобно тому, как единица предшествует всякому числу. Нам возразят, пожалуй, что это требование существенно только для чисел, так как числа все составные (состоящие из единиц), но какая необходимость, чтоб и в мире истинно сущего прежде всего существовало единое, из которого бы проистекало многое? Необходимо это, отвечаем, потому, что без единого все вещи

были бы разрознены и рассеяны и, предоставленные в своих комбинациях чистому случаю, представляли бы собою полный хаос. Но, скажут, ведь и ум есть простой. И однако из него исходят многие энергии. Но говорящие таким образом тем самым допускают, что многим энергиям предшествует нечто простое. Кроме того, если эти энергии будут приняты за перманентные, то это будет равносильно признанию их за субстанции, а субстанции, имеющие определенное бытие, должны же отличаться от того начала, из которого исходят, так как начало, по смыслу предположения, остается единым и простым, и лишь то, что от него происходит и стоит в зависимости, представляет в себе множественность. Если эти энергии обязаны своим существованием не постоянному, а однократному действию первоначала, то и в таком случае все равно они представляют в себе множественность, и будь они даже первыми его энергиями, все равно они составляют нечто вторичное, между тем как первенство принадлежит первоначалу, которое им предшествует и пребывает в самом себе, уделяя или как бы уступая всю совокупность энергий тому (существу, т. е. Уму), которое занимает второе место. Иное бытие представляют собою энергии, и совсем иное — верховное начало, которое дает всем им бытие, само при этом не переходя ни в какую энергию, так как в противном случае ум не был бы первою энергией. Нельзя ведь представлять себе дело так, что Первоединый сперва пожелал произвести ум, а потом произвел, так что это желание стояло в середине между родившим и рожденным, — нельзя потому, что Первоединый ничего не желает; если бы он чего-либо желал, то не был бы всесовершенным, потому что желания его показывали бы, что он не обладает тем, чего желает; а так как нельзя допустить, чтобы в нем чего-либо недоставало, то немыслимо также, чтобы что-либо составляло предмет его желания и стремления. А из этого следует, что если и происходит от него другая сущность, то при этом он пребывает в самом себе неизменно в абсолютном покое, или тождестве. Допустить противное, то есть что Первоединый сам при этом должен был прийти в движение, значило бы прежде первого движения предполагать другое движение, прежде первой мысли — другую такую же мысль, или, что то же, полагать, что первый акт Первоединого (т. е. ум) есть не совершенный акт, или актуальная энергия, а есть лишь простое, неосуществленное стремление. Но какая надобность Первоединому к чему-то устремляться и как бы чего-то искать, когда гораздо сообразнее с разумом допустить, что этот его первый акт, или первая энергия, истекает из него таким же образом, как свет истекает из солнца. В таком случае мы можем представлять себе эту первую энергию как свет, обнимающий

весь ноуменальный сверхчувственный мир, самую вершину которого занимает и над ним царствует сам он, Первоединый, не отделяясь, однако, от того света, который из него истекает; или можем допустить, что выше этого света (т. е. ума и всего мира ноуменов) есть еще другой самый первый свет, который освещает весь ноуменальный мир, сам оставаясь неподвижным и неизменным. Этот сюда исходящий от первого свет хотя не отделяется от него, но все же от него отличен. Однако не настолько, чтобы не быть субстанциальным и быть слепым или незрячим; во свете своем он содержит и видит прежде всего самого себя, почему и представляет собою первое обладающее знанием существо (τὸ πρῶτον γιγνώσκων). Что же касается Первоединого, то он, будучи выше ума, стоит и превыше знания; не нуждающийся ни в чем, он не нуждается и в знании. Познание составляет принадлежность уже второго начала, потому что оно представляет собою одно определенное нечто из числа многих других определенностей, между тем как Первоединый не содержит в себе никакой определенности. Все определенное, хотя бы оно было и единое, все же не есть единое в абсолютном смысле слова, так как это последнее предшествует всякому определенному единству (τὸ αὐτὸ πρὸ τοῦ τι).

13. Из этого следует, что верховное начало есть, собственно говоря, неизреченное, невыразимое, так как какое бы наименование мы ни дали ему, это наименование будет означать всегда нечто одно определенное из числа многого подобного. Так как верховное начало стоит превыше всего, выше даже ума высочайшего, и представляет собою абсолютно истинную основу всего существующего, то оно не есть какой-либо из видов последнего, а потому и всякое наименование, взятое отсюда, не приложимо к нему, так как выражает всегда не то, что оно есть, а то, что оно не есть. Несмотря на это, мы всетаки пытаемся рассуждать и говорить о нем, как можем, и в недоумении между прочим спрашиваем: да неужели же верховное существо не чувствует, не сознает себя, не ведает себя? А между тем утверждать о нем это значит идти в противоположную от него сторону; представлять его познаваемым и познающим значит делать его многим, и кроме того допускать, что оно нуждается в мышлении и познании. Ведь если мышление дано совместно с ним (т. е. мышление Ума), то ему самому излишне отдаваться мышлению. Мышление, вообще говоря, имеет место, когда многое сходится в одном тождественном субъекте и объединяется сознанием последнего в одно целое, как это бывает, когда субъект мыслит самого себя; это есть мышление в строгом и высшем смысле слова, так как тут оно находит в себе же каждый из элементов, а не ищет его (где-либо

вне себя); поэтому и наоборот, если мышление простирается на то, что вне его находится, то оно есть нуждающееся в этом внешнем и, значит, есть несовершенное. Как бы то ни было, впрочем, но верховное существо как абсолютно простое и самосущее ни в чем не нуждается, между тем как второе за ним по степени совершенства существо (Ум) не есть уже в такой степени самодовлеющее, чтобы не нуждаться прежде всего в самом себе, т. е. в мышлении и познании себя. Поэтому-то ум может стать самодовлеющим и совершенным не иначе как если, так сказать, найдет себя во всей целости, то есть приведет в сознание все свое содержание — пребывая, однако, при этом в самом себе, то есть будучи обращен своею мыслью всегда к самому себе, а это предполагает уже в нем множественность, так как сознание (συναίσθησις) по самой этимологии слова есть знание многого (πολλοῦ τινος αἴσθησις). Итак, если первое мышление (в мире) есть вследствие того, что в нем ум обращается на самого себя, то ясно, что ум содержит в себе множественность. В самом деле, если ум найдет своею мыслью и скажет только «есмь сущее», то и этим скажет истину о себе, потому что сущее есть многое. Если бы он, указывая на нечто совершенно простое, сказал: «есмь это сущее», тогда, конечно, он этим не выразил бы ни себя самого, ни сущего; но так как он мыслит сущее поистине, то не может говорить о нем, как мы говорим, например, о камне, но разумеет и мыслит многое под одним словом «сущее», потому что если под этим понятием разумеется не тень сущего, или не образ первообразного сущего, который, собственно говоря, не есть сущее, но мыслится то, что есть сущее поистине, первообразное сущее, то это сущее есть многое. Что же, — разве каждый из элементов этого многого не может и не должен быть обнят мыслью? Конечно, каждый из них сам по себе, в отдельности от других, мы не можем представить и мыслить, но все-таки бытие, принадлежащее каждому из них, мы должны признать у многих, потому что какой бы из них мы ни взяли и назвали, каждый обладает бытием. Поэтому и наоборот, существу абсолютно простейшему не может быть усвоено мышление самого себя, как не может быть речи о том, занимает ли оно где-нибудь какое-нибудь место; оно само не мыслит и нами не может быть познано посредством мышления.

14. Однако как же это мы все-таки говорим о нем? — Говорить-то говорим, но именно только о нем и так и иначе говорим, не будучи в состоянии выразить его самого, так как не обладаем знанием его, не имеем ясного понятия о нем. Но разве можно говорить о нем, не имея ясного о нем понятия? Можно, потому что если верховное существо не может быть нами познано, то это еще не

значит, что оно для нас совсем недоступно. Мы можем возвыситься и приблизиться к нему своею мыслью по крайней мере настолько, чтобы говорить о нем нечто, не выражая его самого, чтобы больше отрицать в нем то, что оно не есть, чем утверждать то, что оно есть; так как у нас нет слов, способных выразить его, то мы поневоле употребляем слова, обозначающие вещи иного, низшего, порядка. Мы можем иногда приобщаться к нему, хотя не способны выразить его, подобно тому как люди в состоянии энтузиазма, или вдохновения, чувствуют в себе присутствие чего-то высшего, но не способны бывают дать себе отчет; они обыкновенно и другим говорят, что ими нечто высшее движет, значит, имеют сознание или чувство этого высшего, движущего в отличие от себя, хотя и не могут выразить его. И все мы стоим в таком же отношении к верховному существу: когда мы всецело устремляемся к нему чистою мыслью ума, то чувствуем, что оно есть внутреннейшая основа самого ума, начало сущностей и всего истинно сущего, что оно выше, лучше, совершенней всего сущего, — выше чувства, выше разума, выше ума, что оно есть виновник всего этого, не будучи сам ничем из всего этого.

15. Однако как же оно все это производит: имея ли в себе все это или не имея? Если не имея, то как оно может произвести то, чего в нем самом нет? А если производит, имея в себе все это, тогда оно не есть простое. И наоборот, если оно производит, не имея в себе ничего этого, тогда как от него единого может произойти многое? По-видимому, от него могло произойти только такое же единое. Как, в самом деле, от абсолютно единого может произойти что-либо иное, от него отличное? Приблизительно так, ответим мы, как от одного источника света происходит целая световая сфера. Но как и почему от единого происходит многое? — Да потому, что существо, происходящее от единого, не может быть даже равным ему, не то что более совершенным, ибо что может быть выше и совершеннее Первоединого? Итак, происшедшее от него существо должно быть менее его совершенным, т. е. в отличие от единого прежде всего должно быть многим. Но в то же время происшедший (Ум) от единого сохраняет естественное к нему стремление и потому есть многоединый (ἓν πολλά). В самом деле, на Едином только утверждается бытие всего не-единого, только благодаря ему каждое не-единое есть то, что есть, ибо все неединое, хотя бы оно было многосложное, не есть еще само по себе сущее; каждая вещь нами мыслится и называется как определенная сущность лишь в предположении присущего ей единства и тождества. А то начало, в котором совсем отсутствует множественность, не есть единое только по участию в едином, а есть само единство — чистое, абсолютное, так

как оно имеет свое единство не от иного начала, а напротив, само есть самое первое начало, от которого заимствуют единство все остальные вещи в различной степени, смотря по тому, ближе ли они к нему стоят, или дальше. Так как ближайшее к Первоединому бытие, с одной стороны, тождественно с ним (по единству), а с другой, стоит ниже его и отлично от него (по множеству), то содержащееся в этом бытии множество должно представлять собою одно совокупное целое всех сущностей, обладающих единством, потому что это множество содержится в одном и том же начале, так что части его существуют все вместе и не могут друг от друга отделяться, причем каждая из них, происходя от этого начала, насколько обладает бытием и жизнью, в свою очередь также есть много-единое, но, конечно, не есть единое-все (ἓν πάντα); единое-все, то есть всю целосовокупность сущего, представляет собою содержащее всех их в себе великое начало, происшедшее от того начала еще высшего, которое поистине и по самому существу своему есть единое. Итак, от этого единого Первоначала, вследствие его преобильной полноты, происходит все сущее, и так как это все участвует в его единстве, то оно есть единое всецелое — универс. Если спросим, какие именно вещи произошли от Первоединого, то придется ответить: все те, которые имеют в нем свое начало. Но в каком смысле Первоединый есть начало их, — в том ли, что он обусловливает и сохраняет единство каждой из них, или в том, что и бытие дает им, и в таком случае как дает бытие, — так ли, что в себе предварительно их содержит? Мы сказали уже, что в таком случае Он сам был бы многим. Однако ж Он и в самом деле содержит в себе их бытие, но только в неразличимом, слитном виде; разумосообразное различение (διεκέκριτο τῷ λόγῳ) и разделение этого смежного бытия производит уже второй принцип, так как он есть актуальная энергия (Первого), тогда как первый есть основа или потенция всех вещей (δύναμις πάντων). Однако эту потенцию следует представлять себе не по аналогии с потенциальностью материи, сущность которой состоит в пассивной восприимчивости, а по прямой противоположности с нею, т. е. как потенцию творческую. Итак, как Первоединый производит то, чего в себе не содержит, не будучи при этом представлен чистому случаю, но и не обращаясь к размышлению, что и как ему произвести? Мы уже сказали, что бытие, происходящее от Первоединого, есть иное, отличное от него, следовательно, не абсолютно сущее, следовательно, двойственное и множественное, и что оно содержит в себе тождество, различие, свойство и другие определения; что оно не есть абсолютно единое, это можно считать уже доказанным, но что оно, происходя от Первоединого, представляет в себе

множество, в этом можно еще сомневаться, и нам предстоит показать, что множественность в нем необходима и существенна.

16. Можно считать доказанным, что от Первоединого должно происходить другое бытие, так как он есть сила всемогущая, могущество неисчерпаемое; доказательством этому может служить то, что даже вещи, стоящие на низшей ступени бытия, все обладают еще производительными силами. Теперь пока вот что поставим на вид, — что процесс происхождения вещей идет не по восходящей, а по нисходящей линии (οὐ πρὸς τὸ ἄνω, ἀλλὰ πρὸς τὸ κάτω), так что чем дальше он идет, тем больше выступает множественность, между тем как начало на каждой ступени всегда обладает большею простотою, чем то, что он него происходит. Поэтому творцом чувственного мира не может быть сам чувственный мир, а только ум и мир ноуменальный, равным образом виновником ума и ноуменального мира не может быть ни ум, ни ноуменальный мир, а начало еще более простое, чем тот и другой. Многое происходит не из многого, а из того, что не есть многое, а потому если бы то бытие, от которого происходит ум, само было многим, тогда оно не было бы первым началом, и пришлось бы идти еще выше — до начала поистине единого, которое бы исключало из себя всякую множественность и было в самой высшей степени простым, то есть абсолютно простым. Но каким образом ум множественный, всеобъемлющий может произойти от этого абсолютно простого начала, которое само, очевидно, не есть ум? Или иначе: как и почему ум, происходя от Блага, имеет образ его и есть благой? Что, собственно, означает это свойство ума: есть ли оно в нем существенно, всегда тождественное и неизменное, и какое его отношение к самому Богу? И мы обыкновенно желаем и добиваемся тождественности, то есть неизменности или непрерывности в обладании благами, а больше и прежде всего в обладании тем, что составляет истинное и самое высшее благо, с которым мы никогда не желали бы разлучаться; напротив, что не благо, того мы не держимся так крепко, в благо же мы готовы вложить всю свою жизнь, то есть жить с ним или в нем постоянно и неизменно. Если допустить, что и ум живет такою жизнью во благе и притом всегда одинаково, то есть непрерывно и неизменно, то это значит, что он не ищет ничего вне себя, так как сам себе довлеет, — довлеет же потому, что не только все сущее в себе содержит, но и составляет одно с ним; вот почему жизнь его есть самая блаженная, самая полная, совершенная, ясная, так как в нем все есть душа, все есть мысль, и ничего нет лишенного души и мысли. А это значит, что ум довлеет себе и, довлея, ничего не желает, потому что обладает всем тем, чего желал бы, если бы не имел; он во всей

полноте обладает тем благом, которые составляют жизнь и ум и все прочее с ними соединенное. Теперь же, если это, то есть жизнь и ум, составляет благо в абсолютном смысле слова, тогда, конечно, нет над ними ничего высшего. А так как необходимо допустить бытие абсолютного блага, то мысль и жизнь ума настолько есть его благо, насколько он постоянно к ним обращен и как бы погружен в абсолютное благо, в свое начало, от которого и бытие имеет. Итак, благо высочайшее, абсолютное, выше самой жизни, выше самого ума, и вот почему к нему всегда обращена жизнь ума как образ того, от которого истекает всякая жизнь, к нему же постоянно устремлена и мысль ума как образ того абсолютно сущего, природа которого для нас непостижима.

17. Что может быть лучше и совершеннее этой жизни, полной премудрости, не подверженной ни ошибкам, ни колебаниям? Что может быть выше ума, который объемлет и содержит в себе все? Что может быть выше жизни всеобъемлющей и ума всеобъемлющего? Если мы на это ответим, что выше стоит только то начало, которое их производит, если даже покажем, как оно производит, и затем скажем, что выше этого уже ничего быть не может, то от этого наше исследование ни на шаг не подвинется вперед. Пытаясь подняться мыслью еще выше, мы должны поставить на вид, что это начало (жизни и ума) есть самодовлеющее в абсолютном смысле слова, то есть самодовлеющее не зависимо от всего, без всего существующего (τὸ αὔταρκες ἐκ πάντων ἔξω), между тем как в области этого последнего ничто не довлеет само себе, так как тут каждое сущее только участвует в Нем как абсолютно едином, но ни одно не есть само единое. Как же должно быть мыслимо то верховное начало, в котором все участвует, от которого даже ум получает бытие и затем сам становится началом всего сущего? Если это верховное начало дает бытие самому уму и всему прочему, притом так, что все это множество сущего, благодаря его присутствию, обладает самодовлеющею самобытностью, если оно есть творческая причина всякой субстанциальности и самобытности, то ясно, что само оно не есть даже субстанция или самобытность, но выше и субстанции, и самобытности (ἐκεῖνο αὐτὸ οὐκ ὂν οὐσία, ἀλλ᾽ ἐπέκεινα ταύτης καὶ ἐπέκεινα αὐταρκίας).

Что же, не довольно ли этого, не следует ли остановиться на этом? Или душа еще и еще мучается родовыми болями?[1] В таком

---

[1]Выражение это заимствовано из описания Сократовой майевтики в «Теэтете» 150—151. По смыслу этого описания, душе трудно дается и болями сопровождается рождение истинных мыслей; майевт же своею диалектикою облегчает это рождение и успокаивает эти боли наподобие повитухи, старающейся при родах достигнуть того же разными заклинаниями, заговорами.

случае, чтобы освободиться от них и родить нечто еще лучшее, пусть она всецело устремится к нему же, этому первоначалу, а мы со своей стороны попытаемся заговорить ее боли, если найдем какое-нибудь успокаивающее заклинание. Таким заклинанием и заговором пусть послужит повторение того, что уже сказано, ибо разве можно сказать тут еще что-нибудь больше? Когда дух наш воспаряет выше всего того истинного, которое он может еще обнять своею мыслью, то он теряет способность не только словесно выражать, но даже мыслить то, что стоит еще выше всего этого. Чтоб выразить понятие какого бы то ни было предмета, мышление обыкновенно движется от одного элемента его к другому, пока не переберет и не соединит их всех в одно; но разве возможен и уместен такой процесс, когда дано нечто абсолютно простое? Тут приходится довольствоваться и тем, если произойдет хоть некоторое мысленное соприкосновение между мыслью и мыслимым (νοερῶς ἐφάψασθαι), которое, однако, бывает так мимолетно, что пока оно есть, нет ни времени, ни возможности что-либо о нем подумать и сказать; лишь потом можно о нем вспомнить и думать. Но в самый момент такого соприкосновения душа, внезапно озаренная светом, верует, что узрела его, что этот свет исходит от него, и что в нем Он сам блеснул ей (Первоединый). Да и должна душа веровать, что он в этот момент озаряет ее, как и из других богов кто-либо иногда освещает хижину того, кто его призывает[1], должна веровать потому, что сама она во тьме остается, если он ее не озаряет. Душа остается без света, когда лишена присутствия Божия, когда же Бог озаряет ее, она достигает того, чего ищет. Истинная цель существования души в том и состоит, чтобы быть в общении с этим светом, созерцать этот свет чрез него самого, а не чрез какой-либо посторонний свет; подобно тому, как солнце мы видим посредством его собственного света, так и Божество душа может и должна созерцать только посредством того света, которым оно ее озаряет. Но как этого достигнуть? Отложи все (ἄφελε πάντα)[2].

---

[1] Разумеет ли Плотин под θεὸς ἄλλος Афину, имея в виду стих Одисс. 19, 33, или Деметру, имея в виду в честь нее ст. 279, это безразлично; важно тут вообще разделяемое и самим Плотином верование, что божество является в свете людям того достойным.

[2] Выражение это заимствовано, можно думать, из ритуала элевсинских мистерий. См. Эннеада I-я кн. 6, 7, а также Энн. VI, 9, гл. 10 и 11-я. Кстати заметить, что если Плотин считает возможным для человеческой души живое прямое общение с Божеством и очень часто говорит о таком общении, то говорит на основании собственного личного опыта. Однако, по скромности, он даже при жизни никому в этом не признавался, кроме одного единственно самого лучшего ученика и самого близкого друга Порфирия. См. его Vita Plot. c. 23: τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ, ἔτυχε δὲ τετράκις που ὅτε συνήμην αὐτῷ τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ...

КАКИМ ОБРАЗОМ ОТ ПЕРВОГО НАЧАЛА ПРОИСХОДИТ ТО, ЧТО ПОСЛЕ НЕГО, И О ПЕРВОЕДИНОМ (V 4) *

(Πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου τὸ μετὰ τὸ πρῶτον καὶ περὶ τοῦ ἑνός)

Превыше всего стоит верховное начало — единое, первое, абсолютное. От него происходит второе начало — ум, начало едино-многое.

1. Все, что следует после первого начала, происходит от него или непосредственно, или посредственно, и представляет собою различные порядки бытия, так что второй порядок имеет свое начало в первом, третий во втором. В самом деле, необходимо допустить, что прежде и выше всего существующего существует начало, которое отлично от всего прочего, которое, всегда пребывая в самом себе, в то же время присуще всему, не смешиваясь ни с чем, которое есть единство, совершенное, абсолютное (а не такое относительное единство, какое принадлежит сущему как его атрибут), которое выше самого бытия и сущности, и которого поэтому и ум наш не может обнять, и слово не способно выразить. Если бы это существо не было совершенно простым, чуждым всякого соединения и смешения, если бы не было единым в истинном, абсолютном смысле слова, тогда оно и началом не было бы, между тем как при своей абсолютной простоте, оно есть абсолютно самобытное, самодовлеющее, а по отношению ко всему — первое. Напротив, то, что не есть первое, всегда нуждается в том, что ему предшествует, как равно и то, что не есть простое, а сложное, нуждается в том простом, из которого оно могло бы составиться. Итак, первое начало всего только одно, и оно по существу своему есть единое. Если допустить рядом с ним другое такое же начало, тогда все равно они составляли бы одно и то же единое начало, так как тут речь идет ведь не о двух телах и не об одном из них как о первом теле; всякое тело есть сложное, и вдобавок всякое происходит во времени, следовательно, никоим образом не может быть началом; началом может быть лишь то, что само не есть происшедшее или происходящее. Истинное начало всего есть первое, или верховное, именно потому, что оно есть бестелесное и абсолютно единое, простое.

Поэтому и напротив: что следует после этого первого единого, то уже не есть абсолютно единое и простое, а есть едино-многое. Откуда происходит это едино-многое? Конечно, от Первоединого, ибо допустить противное, то есть что оно появляется невесть откуда, по

---

* «Вера и разум», 1898, № 13, с. 28–32.

чистому случаю, значило бы отрицать, что Первоединый есть начало всего. Но как и почему от Первоединого происходит едино-многое? Это вот почему: так как Первоединый есть существо не только совершенное, но и совершеннейшее всех существ, то и по силе своей он есть первый, то есть превосходит ею все другие существа, которые и в этом отношении только более или менее подобны ему. Но мы видим, что и здесь, как только существо достигает зрелости, или полноты сил, оно не остается бесплодным при самом себе, но рождает и производит нечто другое; и это наблюдается не только в существах, одаренных способностью сознательного волеопределения, но и в вещах, лишенных этой способности, наконец, даже в вещах бездушных, которые тоже часто распространяют действия своих сил вне себя, как, например, огонь согревает другие вещи, снег или лед охлаждают, лекарственные травы и соки тоже оказывают такое или иное действие; в этом случае все вещи как бы подражают по мере сил своих Первому началу, как бы стремятся и в себе проявить его вечность и благость. А если так, то разве можно допустить, чтобы Первоединый, будучи совершеннейшим существом и вместе первым, или высочайшим, благом, оставался заключенным в самом себе, как будто или зависть мешает ему допустить чему-либо другому участие в своем бытие, или он бессилен произвести, — он-то, сила и мощь всего прочего? Да и как он был бы в таком разе первым началом? Итак, необходимо допустить, с одной стороны, что он нечто от себя рождает, а с другой, что если кроме него есть нечто другое, то оно происходит необходимо только от него. Само собою понятно также, что бытие, следующее непосредственно после Первого, должно быть после него самым совершенным как потому, что оно уже производит все остальное существующее, так и потому, что, происходя непосредственно от первого и занимая второе место, оно должно превосходить все остальное, занимающее низшие ступени бытия.

2. Если бы первым творческим началом был ум, тогда существо им произведенное было бы ниже его, хотя в то же время и похожее на него более, чем все остальное; а так как это начало выше ума, то произвести оно должно было только ум, а не что-либо другое. Но почему Первое начало само не есть ум? Да потому, что энергия, или актуальность, ума состоит в мышлении, а мышление состоит в созерцании мыслимого, ибо мышление получает полноту и завершение лишь тогда, когда оно обращено на мыслимое, а без этого оно представляет собою простую неопределенную возможность подобно зрению (не имеющему, на что смотреть); становится оно определенным и актуальным лишь в акте созерцания мыслимого. Вот почему говорится, что от неопределенной двоицы и Единого произошли все

идеи и числа, то есть ум. Ум, таким образом, есть бытие не простое и единое, а множественное, есть синтез, хотя, конечно, ноуменальный синтез, так как он созерцает многое. Он, кроме того, и сам есть ноумен, но такой, который мыслит, и, значит, представляет в себе двойство.

Кроме ума есть и другой ноумен (Первоединый); спрашивается, как от него происходит ум? Этот другой (точнее, первый) ноумен всегда пребывает в самом себе, ибо не нуждается ни в чем другом, как нуждается тот ноумен, который созерцает и мыслит (мыслящий ведь нуждается в другом, т. е. в мыслимом); но, пребывая в самом себе, он от этого вовсе не бессознателен или бессодержателен, так как все в его власти, все в нем и с ним, а в том числе и жизнь, и самосознание, и ясное раздельное разумение себя, которое тоже, пожалуй, есть мышление, но мышление, находящееся в вечном покое и совсем отличное от мышления ума. Поэтому он пребывает в самом себе неизменно даже тогда, когда производит другое бытие; производит же он другое именно потому, что сам при этом остается, так сказать, еще больше тем, что он есть. А так как он остается ноуменом, вообще мыслимым, то произойти от него может не иное что, как мышление и только мышление, и тогда это мышление, существуя и мысля то начало, от которого произошло (другого предмета для себя оно и не может иметь) становится вместе и мыслящим умом, и мыслимым ноуменом; но этот второй ноумен отличается от первого и есть лишь копия, образ его.

Но каким образом первый ноумен производит эту новую энергию (мышление), сам пребывая в себе? Тут нужно отличать энергию сущности от энергии, которая истекает из сущности. Энергия сущности не отличается от той сущности, которой она принадлежит, она есть всегда сама эта сущность, но энергия, истекающая из сущности, отличается от нее как от своей причины. Каждая вещь обладает тою или другою энергией, как, например, в огне иное представляет собою та теплота, которая составляет его сущность, и иное та, которая распространяется от него во все стороны; эту вторую энергию рождает первая именно потому, что она составляет саму субстанцию огня и что в ней-то, собственно, огонь сохраняет свою природу, то есть пребывает как огонь. Тем более так должно быть в том случае, который нами рассматривается. Между тем как первое начало пребывает неизменно в свойственном ему состоянии, из полноты его совершенств, от энергии, составляющей его сущность, рождается другая энергия, которая, произойдя от столь великой силы, от силы, превосходящей все силы вместе, от силы всемогущей, сама обладает бытием и субстанциальностью. Первое начало, значит, выше самой

субстанции, или сущности; оно есть только потенция, то есть всемогущая причина всего существующего, и уже рожденное им (второе начало) есть это все существующее. Так как, собственно, в этом втором начале положено все сущее, то первое начало выше всего сущего, выше самой сущности; оно, как первоединое, предшествует всему сущему и субстанциально отлично от всего сущего; следовательно, и по этой причине оно выше как сущности, так и ума. Ум-то сам нераздельно соединен с сущим, ибо истинно сущее не есть же что-либо мертвое, лишенное жизни и мысли, но такое, в котором бытие и ум (точнее идея) нераздельны и составляют одно и то же. Ноумены ведь не существуют прежде ума, который их мыслит, подобно тому как чувственные вещи существуют прежде ощущения, которое их воспринимает, но ум сам есть совокупность всех ноуменов, так как идеи их он не отинуду извне воспринимает (а в самом себе содержит). Откуда, спрашивается, он мог бы их воспринять? Итак, ум существует совместно со своими ноуменами, — он тождествен и составляет одно с ними, как и наоборот, ноумены не существуют без своего субстрата (ума).

О ТОМ, ЧТО НОУМЕНЫ НЕ ВНЕ УМА, И О БЛАГЕ (V 5) *

(Ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ καὶ περὶ τἀγαθοῦ)

Ум абсолютный должен обладать и истиною абсолютною, а это возможно лишь в предположении, что в таком уме мысль и мыслимое тождественны. Выше даже такого ума стоит Первоединый — царь царей, бог богов, высочайший бог. Он есть начало бытия и сущности всех вещей, а равно и мера их. Он есть начало всех форм, сам не имея ни одной из них. Он есть тот первый свет, созерцая который ум сам есть второй свет истины. Он не связан пространственно ни с чем, не находится нигде, но в то же время он вездесущ, так как силою его объемлется все; он бесконечен, но не в пространственном смысле, а в смысле могущества. Он есть высочайшее благо как первоначало сущности и ума, жизни и мудрости и как то самое высшее, чего все желает, к чему все стремится, — высшее даже красоты. Из того, что его мы не можем видеть, не следует, что он не существует; только чистым умом можно возвыситься до созерцания его.

---

* «Вера и разум», 1898, № 13, с. 32—42; № 14, с. 63—76.

1. Найдется ли кто-нибудь, кто согласился бы допустить, что ум истинный, ум в абсолютном смысле слова подвержен ошибкам и не способен всегда истинно мыслить истинно сущее? Быть этого не может, ибо разве может быть признан истинным умом такой, который бывает неумным? Итак, необходимо допустить, что ум всегда обладает знанием, притом знанием не гадательным или только вероятным, не двусмысленным, не заимствованным от кого-либо другого и даже не таким, которое приобретается путем выводов и доказательств, ибо даже тот, кто не может представить ума или знания бездоказательного, не может отрицать, что нечто для ума и непосредственно ясно, и несомненно; поэтому более сообразно с разумом допустить, что ум не некоторое только, а все свое знание имеет в себе самом. В противном случае, кто и как мог бы отличить знание, присущее самому уму, от знания, привходящего к нему отинуду? А кроме того, и это самое главное, каким образом знание ума могло бы быть для него самого достоверным, истинным, если бы оно не составляло его собственного внутреннего достояния? Или на чем утверждалась бы тогда уверенность ума, что и в действительности, поистине все обстоит так, как он все мыслит, знает? Ведь и наши чувственные восприятия внешних вещей столь ясны, что сопровождаются всегда невольною верою в бытие этих вещей; однако ж это нисколько не мешает сомневаться и думать, что в ощущениях дана не природа самих вещей, а только модификации ощущающего субъекта; и в этом сомнении решающим судьею может быть уже не ощущение, а разум или рассудок. Но если согласиться даже, что наши ощущения получаются от вещей действительно существующих, то и в таком разе необходимо сознаться, что в ощущении всегда нам дан только образ предмета, представление его, но не сам предмет, что ощущение никогда не воспринимает самого предмета, так как он всегда остается вне его. Такое же сомнение возникает и относительно познания ума, если допустить, что предметы его познания, то есть ноумены, находятся вне его, ибо спрашивается, как в таком разе ум прежде всего найдет или встретит свои ноумены? Ведь очень возможно, что он не встретит их, и тогда, значит, останется без познания? Но если случай поблагоприятствует даже ему встретить их, то что ручается, что познание его будет прочно, а не моментально (т. е. не будет ограничиваться лишь моментом встречи)? Да и как произойдет познание (от этой встречи)? Скажут: очень просто — оно происходит благодаря соединению мыслимого с мыслящим, то есть с умом; но тогда как следует представлять себе это соединение, уж не так ли, что ноумены оставляют в уме свои отпечатки (τύποι), или отражения? Если так, то это значит, что они отвне привходят и

как бы вталкиваются в ум, а в таком разе что ручается, что они будут оставаться в нем? Да и какой вид, какую форму они могут иметь? А самое главное, если они предлежат уму как нечто вне его находящееся, то мышление ума не то же ли самое будет, что и ощущение? В самом деле, чем тогда мышление будет отличаться от ощущения? Понятно само собою, что разница между тем и другим может быть только количественная, то есть та, что восприятию одного из них подпадает нечто меньшее или тончайшее, а восприятию другого — грубейшее. Потом, может ли ум в таком разе быть уверен и на чем может основывать он свою уверенность в том, что воспринимает каждый ноумен поистине так, как он в самом деле есть? Наконец, как, на каком основании он мог бы тогда признавать что-либо за доброе, за справедливое, за прекрасное? Ведь в этом предположении правда, добро, красота есть для него нечто столь же внешнее и чуждое, как и все прочее; в нем самом нет для критической оценки вещей никаких принципов или норм, в непреложности которых он был бы внутренно убежден. Нет, все это вне его; а это значит, что и истина вне его.

Если теперь спросим, каковы же сами-то ноумены, то придется ответить, что они или лишены чувства, жизни и смысла, или не лишены и суть разумные сущности. Если допустим последнее, то есть что они суть разумные сущности, то будем иметь тут оба искомые — и истину, и ум, тот первый ум, о котором у нас идет речь, и в таком случае возникает только вопрос, как следует представлять себе отношение между умом, ноуменом и истиною? Суть ли эти три вещи одно и то же, и пребывают ли они в одном и том же (т. е. имеют ли для себя один и тот же субъект), или ум и ноумен представляют две вещи и притом различные? А если ноумены лишены жизни и смысла, то что же они такое? Не суть же это, в самом деле, только какие-нибудь суждения, или аксиомы, или просто словесные фразы, которые, конечно, всегда обозначают такие или иные вещи, но никогда не суть сами эти вещи, как, например, если взять предложение «справедливость прекрасна», то ведь не в нем, а вне его, как нечто совсем иное, существует сама справедливость и сама красота. Потом, допустим ли, что ноумены, как, например, справедливость, красота и др., суть совсем простые сущности и существуют отдельно друг от друга? Но в таком разе они не будут составлять целостного единства, не будут соединены в одном субъекте, будут разобщены и рассеяны, а тогда где, спрашивается, в каких местах они будут носиться, и как это ум будет бегать за ними вдогонку и ловить их? Разве при таком положении дела сам он может быть перманентным, а объект его познания тождественным? Да и какую форму будут иметь эти ноумены? Уж не будут ли они как бы статуи

из золота или другого вещества, сделанные скульптором, или образы, написанные живописцем? Но в таком разе, понятно, ум, долженствующий их созерцать, ничем не будет отличаться от ощущения. Далее, что в таком разе будет обосновывать различие между ноуменами, почему один из них должен представлять из себя справедливость, другой что-нибудь другое? Наконец, и это самое главное, если допустить, что ноумены находятся вне ума, то вместе с тем необходимо согласиться также, что ум, созерцая ноумены как внешние вещи, не способен знать их поистине и относительно каждого из них может обманываться и заблуждаться, потому что при таком положении дела истинная, подлинная сущность ноуменов должна оставаться вне ума, и ум, не имея их в самом себе, поневоле должен довольствоваться лишь восприятием образов их; ограничиваясь же только созерцанием образов истинно сущего, он, понятно, всегда стоял бы столь же далеко от истины, сколь близко к обману и заблуждению. В таком разе или он будет сознавать, что имеет дело не с истинными вещами, а лишь с их обманчивыми призраками, и это будет равносильно сознанию, что он не обладает истиною, или вместо такого сознания будет мнить, что обладает истиною, не имея ее, и это будет двойная ложь, показывающая, что он еще более далек от истины. Вот почему, на наш взгляд, ощущение никоим образом не может достигнуть истинного знания, оно может дать только мнение, так как представляет собою способность чисто рецептивную, как это и само имя его (δόξα) показывает, — способность, которая воспринимает лишь внешние вещи; предмет, от которого ощущение получает то, чем может владеть, всегда находится вне его. Таким образом, если допустить, что истина, истинно сущее находится где-то вне ума, то это будет означать, что в уме нет истины, а в истине нет ума, или что то же, что совсем и нет никакого ума, как нет и истины ни в ком, ни в чем и нигде.

2. Итак, мы должны отвергнуть предположение, что ноумены находятся вне ума, что уму доступны лишь образы их, что истина уму не присуща внутренно, так как принять это предположение значило бы признать невозможным для ума познание ноуменов и отрицать как бытие ноуменов, так и бытие ума. Напротив, раз необходимо согласиться, что уму должны быть присущи знание и истина, а ноуменам реальность, что уму доступно познание самой сущности каждой вещи, а не только познание качеств, которыми нам дается только образ или след предмета, а не самый предмет, как он есть в себе, и в котором наш субъект не сливается с объектом, не составляет с ним одно единое, — то вместе с тем необходимо допустить, что все ноумены (не вне, а) в самом этом истинном уме содержатся, ибо при таком только условии ум будет обладать не просто знанием, но

истинным знанием, не будет подвержен забвению, не будет теряться в поисках (познаваемого), так как истина будет содержаться в нем самом, и он, вмещая в себя все ноуменальные сущности, будет обладать всею полнотою жизни и мысли. Все это должно принадлежать блаженнейшему существу Ума, а без этого, спрашивается, в чем бы заключалось его высокое достоинство, и на чем бы основывалось почитание его? Находясь же в описанном положении, он не нуждается ни в веровании, ни в доказывании, что мыслимые им сущности такие-то и таковые, будучи сам совокупностью всех их, и вот почему он всегда и всецело самому себе ясен (т. е. обладает ясным и отчетливым самосознанием): он созерцает ясно и то, что стоит прежде него, то есть Первоначало, так как сам он от него происходит, и то, что после него, так как оно из него и сам он в нем, почему не другой кто, а сам он есть достовернейший свидетель себе, что все (им мыслимое) там, то есть в нем находится и поистине существует. Таким образом выходит, что он есть сама истина, насколько под истиною следует разуметь не ту, которая с чем-то иным (со своим предметом) согласуется, а ту, которая с самой собою согласна, то есть такую, в которой каждое сущее признается таковым (утверждается как существующее) не иным чем-либо от него отличным, но все то, что есть, само же и говорит, утверждает, что оно такое именно есть. И кто мог бы, кто взялся бы оспаривать такую истину, откуда начал бы и стал вести доказательство против нее? Ведь как ни веди он такое доказательство, оно все равно должно возвратиться к этому первоисходному положению и лишь по видимому будет содержать в себе нечто от него отличное, на самом же деле будет всегда предполагать его в себе, и, значит, представлять собою petitio principii, ибо разве можно найти что-либо еще более истинное, чем сама истина?

3. Итак, ум, ноуменальные сущности, истина — все это, по нашему убеждению, составляет одно и то же существо, которое, очевидно, есть некое великое божество, точнее, есть не такое или иное определенное божество, а вся целосовокупность тех божественных сущностей, в которых оно удостоивает раскрывать бытие свое. Но хотя это существо (Ум) есть, несомненно, божество, но все же оно есть только второе божество, которое открывается нам прежде, чем мы удостоимся созерцать Бога первого, который еще выше, и восседает, утверждается, покоится (на этом втором) как бы на прекраснейшем троне, или пьедестале, ибо не подобает ему, высочайшему, приближаться или открываться нам ни посредством чего-либо бездушного, ни даже сразу посредством души (мировой); нет, он открывает свое приближение тем, что ему предшествует, как великому царю, самая высшая, неизреченная красота (Ум). Таково уж

устройство вещей, что желающим приблизиться к нему (высочайшему царю) на пути встречаются прежде всего вещи или существа низшего порядка, а потом чем дальше — тем все высшие и достойнейшие, подле же и вокруг самого царя — самые высшие, царственные или, по крайней мере, близкие к его царской природе, и, наконец, лишь за этими появляется вдруг сам высочайший царь, и тогда его славословят и ему молятся издали все те, которым не удалось выдвинуться вперед, довольствуясь близким созерцанием лишь предстоящих ему и окружающих его. Несмотря на то, что между этим царем и ближайшими его окружающими существует глубокое различие, он царствует над ними не как над чуждыми себе: власть его всецело основывается на правде и на самой природе, и царство его есть истинное, потому что сам он есть царь истины и по самому естеству есть Господь всего этого сонма, им рожденного — всего божественного чина. Он есть царь царя и царей (βασιλεὺς βασιλέως καὶ βασιλέων, т. е. царь над умом и его ноуменами), и потому справедливо может быть назван отцом богов. Ему подражает между прочим и Зевс (мировая душа), насколько он, не останавливаясь на созерцании своего отца (ума), старается возвыситься до праотца (Первоединого) как до чистой энергии или основы своего и всякого другого существа (οἷον ἐνέργειαν εἴθ' ὑπόστασιν οὐσίας).

4. Мы уже говорили, что нам следует подняться мыслью до того начала, которое есть единое поистине или абсолютно, а не в том относительном смысле, в каком все другое, будучи многим, обладает единством лишь благодаря своему участию в том истинно едином, которое едино (само от себя, а) не по участию, как все прочее, которое есть сколько единое, столько же и многое. Мы показали также, что даже ум и ноуменальный мир, более всего прочего обладающие единством и более всего остального близкие к самому Первоединому, все же не представляют собою единства чистого, абсолютного. Теперь же попытаемся, по мере сил, уяснить себе, что такое есть то начало, которое едино абсолютно и по существу, а не по участию в другом. Итак, устремим свою мысль к таковому единому и сосредоточим ее на нем всецело, не прибавляя к нему ничего постороннего и от него не отдаляясь ни к чему другому, чтобы не впасть в двойство; без этого же условия у нас сейчас окажется двоица, в которой каждая единица вовсе не есть то же, что сам единый, но обе они равно позднее его по своему бытию. Этот единый один не может входить в состав счета исчисляемых вещей, будут ли это отвлеченные единицы или что-либо другое; да он и вообще совсем не подлежит исчислению, потому что он-то и есть мера для всего, между тем как для него нет и не может быть никакой другой

меры; он не может быть вводим в счет каких бы то ни было вещей, потому что ни одной из них он не равен, допускать же противное значило бы признать, что он имеет нечто общее с теми вещами, вместе с которыми исчисляется, и вследствие этого стоит ниже этого общего (и в подчинении ему, как вид роду), а между тем нет ничего такого, что стояло бы выше или прежде его. К Первоединому не приложимо ни число эссенциальное, ни стоящее ниже этого число, обозначающее простое количество: ни число эссенциальное, то есть такое, которое выражает единство сущего и мыслимого (следовательно, выражает вместе и двойство), ни число простое, обозначающее количество совместно с другими родами (точнее, категориями) или без них, так как смысл всякого такого числа в том только и состоит, чтобы выражать количество (то есть множественность, а не единичность). Поелику же всякое такое число образуется по образцу чисел высшего порядка (эссенциальных) в их отношении к Первоединому, то и оно косвенно бытием своим связано с тем же поистине единым, который не разделяется и не истощается во множестве. В самом деле, когда появляется двоица, то монада должна ей предшествовать, и эта монада не есть ни каждая из единиц, составляющих двоицу, ни одна только которая-нибудь из них, ибо почему в таком разе одна из единиц была бы более одной, чем другая? Если же так, если монада не тождественна ни с одною из единиц, составляющих двоицу, то это значит, что она выше или прежде есть их обоих, и таким образом она и пребывает в себе самой (как начало для всякого числа), и не пребывает (насколько ни одно число не обходится без нее). Однако чем же, спрашивается, отличаются от нее единицы, составляющие двоицу? И потом, если двоица сама есть одна, то это ее единство такое ли самое есть, как и то, которым обладает каждая из составляющих ее единиц? Ответ на это будет такой: единицы (составляющие двоицу) суть единицы лишь по участию в той первой единице и вот чем отличаются от нее; потом, сама двоица, насколько она одна (т. е. представляет одно число), тоже участвует в единстве, но не всегда одинаковым образом, ибо, например, один дом есть совсем иное единство, чем одна армия; выходит, что двоица не тождественна с первою единицей ни по своему бытию, или происхождению (как отвлеченное число), ни по смыслу количественного обозначения (как именованное число). Можно спросить еще: так как пяток представляет одну сумму единиц, а десяток — другую, то единство пятка тождественно ли с единством десятка или нет? На это отвечаем: если при сравнении малого корабля с большим, одного города с другим, одной армии с другою принимается в соображение одинаковое единство (т. е. одна и та же единица

меры), то оно и будет принадлежать обоим этим числам, а если его не будет в первом случае, то не будет и во втором. Есть еще и другие затруднения в вопросе о числах, но о них — в другом месте.

5. Возвратимся теперь к высказанному нами выше положению, что Первоединый пребывает в своем тождественном, неизменном существе, несмотря на то, что от него происходят другие существа. Происхождение чисел (как сейчас показано) изъясняется пребыванием в тождестве первой единицы и деятельностью другого начала (математического мышления), образующего числа по образцу той единицы. Поэтому следует думать, что тем более пребывает в своем чистом единстве то начало, которое предшествует всему существующему, хотя тут не другой принцип (как в числах) производит существа по образу Первоединого, но сам Первоединый довлеет себе, чтоб произвести все сущее. Подобно тому как форма единства, служащая началом или корнем чисел, присуща всем им, но только в различных видах и оттенках, вследствие того, что они не одинаковым образом участвуют в единстве, точно так же существа, стоящие ниже Первоединого, все имеют от него то нечто, которое дает им форму, или вид. Потом, как числа выражают разные количества лишь благодаря своему участию в единице, точно так же все существа своею субстанциальностью (точнее, индивидуальностью) обязаны тому следу или образу Первоединого, который они в себе носят, так что существовать для них (т. е. обладать каждому бытием для себя лично) не что иное значит, как быть образом единого. Быть может, мы не далеки будем от истины, если скажем, что слово быть, существовать (εἶναι), дающее от себя другое слово οὐσία, обозначающее субстанцию, само происходит от слова один, ἕν. В самом деле, сущее, ὄν, происходит непосредственно от Первоединого и стоит к нему в непосредственной близости, хотя не сливается с ним, а напротив, обращаясь внутрь самого себя, тут же как бы останавливается и становится субстанцией (бытием для себя), которая есть достояние всего существующего. Поэтому, кто, закрепляя свою мысль в слове, говорит о чем-либо, что оно есть — εἶναι, тот этим словом выражает прежде всего единство (т. е. единичное, индивидуальное бытие предмета для себя, особо и независимо от всего прочего) и тем самым показывает, что сущее, ὄν, происходит от единого, ἕν, и выражает в себе его природу, насколько может. Так как все обладающее бытием и субстанциальностью сохраняет в себе, насколько к тому способно, следы силы того начала, от которого происходит, то мысль человеческая, руководимая этим соображением и созерцанием, чтобы запечатлеть черты его, создала такие слова, как «существовать», εἶναι, «сущность», οὐσία, «субстанция», ἑστία,

которые все имеют в виду выразить природу и существо всего происшедшего от Первоединого, выразить посредством тех усилий говорящего, которые он делает в желании выдержать, насколько возможно, подражание процессу происхождения сущего.

6. Впрочем, всякий волен согласиться или не согласиться с этими этимологиями[1], — мы пойдем дальше. Так как происшедшая от Первоединого природа есть вид (бытия), — ибо иначе и нельзя назвать того, что от него получило свое начало, — точнее, так как природа эта есть не один какой-либо определенный вид, а совокупность всех и всяческих видов без исключения, то понятно, что сам Первоединый не представляет собою никакого вида (ἀνείδεον); а коль скоро он не есть вид, то он не есть также и субстанция, ибо субстанция всегда есть такая-то определенная и очерченная вещь, между тем как Первоединый не может быть мыслим таким образом, ибо иначе он перестал бы быть первоначалом, а был бы лишь тою известною определенностью, которая ему усвоена. Наоборот, если верно, что все виды сущего заключаются в области бытия происшедшего, то понятно, что ни один из них не может представлять собою самого Первоединого (от которого он произошел наравне со всеми); а если так, если Первоединый не есть ни один из видов, то это значит, что он выше всех их, а так как все они, будучи различными видами сущего, совсем не наполняют собою сферу (родового понятия) бытия, то Первоединый стоит выше даже сущего (ἐπέκεινα ὄντος). Когда мы говорим, что Первоединый выше даже сущего, то это лишь то означает, что его нельзя представлять себе как что-либо определенное, нельзя ничего утверждать о нем, нельзя даже усвоять ему какое-либо имя (как соответствующее), а можно лишь говорить, что он не есть ни то и ни то, — нельзя ведь обнять его никаким определением, и нелепа была бы всякая попытка обнять его существо неисследимое, бесконечное (ἄπλετον φύσιν), а настаивать на этой попытке значило бы не приближаться к этому существу, а отдаляться от него, теряя из виду и те ведущие к нему следы, какие имеются. Кто желает созерцать какую-либо из ноуменальных сущностей, тот должен удалить из своего сознания все без остатка чувственные образы и тогда только может увидеть то, что стоит выше всего чувственного; точно так же и тому, кто желал бы узреть того, который стоит выше ноуменов, необходимо отрешиться от них, и тогда только он узрит Его, то есть сознает, что он есть, хотя не будет в состоянии познать и выразить, каков он есть, потому что

[1] Плотин, по-видимому, сам сознает отчасти неестественность, натянутость и произвольность этих этимологий и пользуется ими лишь как подспорьем для раскрытия своей глубокой мысли.

качество усвояется всегда лишь тому, что не есть качество (а субстанция), и, значит, что не есть определенная субстанция, тому не может принадлежать и никакое качество. Мы, однако, люди, в своих сомнениях, похожих на родовые боли, не умея надлежаще выразить это Первоначало, все-таки говорим о нем, неизреченном, и даем ему то или другое имя, чтобы обозначить его как можем. Ведь само имя «единый» не иное что выражает, как только изъятие именуемого из множественности (или отрицание ее в нем), и вот почему пифагорейцы между собою называли первое начало символически Аполлоном — именем, выражающим лишь отрицание множественности (ἀ-πολλά)[2]. А если «единый» принять за предикат утверждающего положения, тогда и это имя, и тот субъект, который им обозначается, станут, пожалуй, еще темнее, чем если совсем не пользоваться этим именем для обозначения Первого начала. Поэтому, если употребляется это имя, то это чуть ли не с тем только, чтобы тот, кто ищет Первого начала, опираясь на это имя, выражающее самую большую простоту, в конце концов отбросил его как такое, которое было принято лишь за неимением лучшего. Даже это имя не способно выразить природу первоначала, так как она не подлежит слуховому восприятию, а потому не может быть познана тем, кто слышит лишь звук — одно ее имя. Скорее уже она может быть созерцаема; но и созерцающий не узрит ее, если думает увидеть ее в какой-либо воззрительной форме.

7. Акт умственного созерцания, как и акт чувственного зрения посредством глаза, представляет в себе два момента: для глаза одно составляет видеть образ зримого предмета и совсем иное — видеть свет, благодаря которому предмет для него видим; этот свет тоже воспринимается глазом; но он совсем не то есть, что образ предмета, он обусловливает видимость этого образа, причем, конечно, бывает и сам видим вместе с образом, им освещаемым, но только не отчетливо вследствие того, что глаз всецело обращен на освещенный предмет. Если бы кроме света не было никаких предметов, тогда глаз видел бы свет всею целостью своей энергии, хотя видел бы его все-таки в другом, потому что если бы свет существовал изолированно от всего прочего (материального), тогда он не подпадал бы зрительному восприятию; ведь и солнечный свет не был бы видим нашим глазом, если бы он не имел своим субстратом телесной массы. Но когда говорится, что солнце во всей своей целости есть свет (и единственный источник света), то это представление может служить к уяснению нашей мысли: при таком представлении свет, понятно, перестанет быть принадлежностью всех видимых предметов, которые

[2]Конечно, и эта этимоло ия неправильна.

и в самом деле не суть свет, или только один свет и сохранит в себе лишь одно свойство видимости для нашего глаза. То же самое имеет место и в акте интеллектуального созерцания (νοῦ ὄψις), в котором ум созерцает мыслимые предметы тоже при посредстве света — того света, который изливается на них от Первоначала, причем, видя эти предметы, видит также и освещающий их свет, но так как он все свое внимание на них направляет, то не видит ясно и отчетливо того начала, которое их освещает, — но когда он устранит из поля зрения эти предметы, тогда может увидеть самый свет и источник света. Впрочем, даже при этом условии созерцающий ум может видеть этот свет не вне себя, оказываясь и тут подобным глазу, который иногда или при отсутствии внешнего постороннего света, или независимо от него внезапно среди темноты видит еще более яркий и чистый, чем внешний, свой собственный извнутри его истекающий свет; так бывает и тогда, когда мы, не желая ни на что внешнее смотреть, закрываем веки намеренно, чтобы видеть только этот, самым глазом источаемый свет, а то для этого еще и придавливаем веки; во всех таких случаях глаз наш, не видя ничего внешнего, однако же видит — видит даже нечто большее и лучшее, чем всегда, именно, самый свет, потому что все предметы, которые он обыкновенно видит, суть только освещаемые светом, но не самый свет. Подобно глазу и ум наш, когда закроет взор свой от всех свойственных ему предметов и всецело в себе самом сосредоточится, тогда и он может, не видя ничего, узреть нечто — узреть не тот отраженный свет, который присущ всему вне его находящемуся (т. е. ноуменам), но свет только сам по себе и в себе во всей его чистоте, узрит его, когда он не извне, а внутри его самого внезапно появится и озарит его.

8. В тот самый момент, когда ум наш озаряется таким светом, он не знает, откуда именно явился ему этот свет, отвне или извнутри, а когда видение прекратится, уму кажется, что свет был как будто внутри его, как будто и нет. Впрочем, совсем излишне решать, откуда этот свет и где, потому что самый вопрос о месте по отношению к нему не имеет смысла: он и не приближается к нам, и не удаляется от нас, а только иногда является нам, а иногда сокровен для нас. Поэтому, кто желает узреть его, тому нет надобности искать его то там, то здесь, а следует спокойно ожидать, пока он не появится, и только надлежаще приуготовить себя к созерцанию его, подобно тому, как и глазу нашему приходится ждать, пока солнце не взойдет и не появится на горизонте, или пока оно не выплывет из океана, как выражаются поэты. Откуда же восходит тот, коему наше солнце есть лишь некоторое подобие? На какой высоте, выше чего он является? Конечно, он выше даже ума созерцающего, а потому для ума

ничего более не остается, как оцепенеть в его созерцании, всего себя отдать и погрузить в зрелище этой чистейшей красоты, исполняясь сам силы и мощи и чувствуя себя самого более прекрасным и светлым, блестящим от созерцания самого первого — Высочайшего и в непосредственной близости к нему. Сам-то Первоединый не приходит в подобном случае, как может показаться (сподобившемуся узреть его), он просто является, ниоткуда не придя, ибо предстает он созерцанию не как идущий откуда-то, а как тут же присутствующий вне и превыше всего прежде, чем уму приблизиться к нему; не он к уму, а ум к нему или приближается, или отдаляется от него, когда не знает, ни где самому, ни где ему следует пребывать, Первоединый нигде и ни в чем, и если бы дух наш был таков же, то есть не то что не связан был бы с каким-либо местом, ибо он в самом деле не связан ни с каким местом, а если бы он тоже не пребывал нигде и ни в чем (своею энергиею), тогда непрестанно созерцал бы Первоединого, даже более: пребывал бы в нем, был бы едино с ним. В нынешнем же состоянии дух наш, обладая умом, может созерцать Первоединого лишь тогда, когда устремляется к нему тою своею стороною, которая не есть ум (а выше ума). Пожалуй, может показаться дивным и странным, что Первоединый является духу нашему, не приближаясь к нам, и что он, не находясь нигде, не отсутствует, однако, там, где его нет (т. е. присутствует везде). Удивляться этому вполне естественно в нашем обычном положении; но кто сподобится узреть Первоединого, тот скорее удивился бы, если бы было иначе, зная, что иначе и быть не может; пусть себе желающий удивляться дивится, сколько ему угодно, — но на самом деле так оно есть, а не иначе.

9. Все, происшедшее от другого начала, пребывает или в этом произведшем его начале, или в чем-нибудь другом, если таковое другое есть после или ниже его, ибо что произведено другим и нуждается в нем для своего существования во всей своей целости, то должно и содержаться в этом другом всецело. Вполне естественно, что вещи последнего, самого низшего порядка содержатся вещами, которые стоят непосредственно выше, а эти, в свою очередь, содержатся в вещах еще высшего порядка и так далее до первого начала. Что же касается самого этого первого начала, то понятно, что, не имея над собою ничего еще высшего, оно не заключается ни в чем другом; зато наоборот, так как само оно не заключается ни в чем другом, между тем как каждый порядок других вещей содержится в предшествующем ему, то оно содержит в себе все другие вещи, — оно объемлет их, но не деля себя в них, ибо хотя оно и обладает ими, но они им не обладают. Так как оно всеми ими обладает, не

будучи ими обладаемо, то оно везде присуще, ибо если бы не присутствовало везде, то и не обладало бы всем. Но, с другой стороны, если вещи не обладают им, то, значит, оно и присутствует в них, и не присутствует. Так оно и в самом деле: первое начало не присуще вещам в том смысле, что они не содержат его в себе, и присутствует в них в том смысле, что ему, свободному и независимому от них, ничто и нигде не препятствует присутствовать; в противном же случае, то есть если бы что-либо мешало ему быть где-либо, то это значило бы, что оно ограничивается другим началом и что вещи, которые после и ниже его, не могут участвовать в нем; отсюда следовало бы также, что Бог есть существо ограниченное, не пребывающее в самом себе и зависимое от бытия низшего порядка. То, что содержится в другом чем-нибудь, всегда находится в сфере того начала, от которого произошло, а для того, что не находится ни в чем и ни в каком определенном «где», нет такого места, где оно не могло бы быть. В самом деле, если допустить, что там-то нет Бога, то из этого следовало бы, что это место занято другим, а Бог находится в другом месте, и тогда пришлось бы отвергнуть как ложное положение, что Бог не находится в каком-либо месте. Поелику же, напротив, истинно, что Бог не где-нибудь, а ложно, что он находится где-нибудь, так как он не может содержаться ни в чем другом, то отсюда необходимо следует, что он не отдален, не далек ни от чего. А если он не далек ни от чего и в то же время не находится в определенном месте, то, значит, он пребывает в себе самом везде и всегда, и это потому, что он не то, что одною своею частью присутствует здесь, другою там, или целиком сперва в одном, потом в другом месте, но есть весь всегда и везде, и это по той причине, что как нет ничего такого, что исключительно им бы обладало, так и ничего такого, что совсем было бы лишено его присутствия, но все без исключения одинаково входит в сферу его владычества. Взглянем теперь на мир во всей его целости: так как нет другого мира кроме этого, то он не содержится ни в мире каком-либо, ни даже в месте и пространстве, так как самого пространства не было прежде появления мира; но что касается частей мира, то они, конечно, в нем содержатся и от него стоят в зависимости. Опять же, душа мировая не содержится в мире, напротив, мир в себе содержит, потому что подлинное место (точнее, начало) души есть не тело, а ум; таким образом, выходит, что тело мира содержится в душе, душа в уме, а сам ум — в ином, еще высшем начале, самом высшем, которое поэтому уже не содержится в другом, от которого бы стояло в зависимости, и так как оно не содержится ни в чем, то можно сказать, что оно нигде. Но если спросим о всех прочих вещах, где, в чем они

содержатся, то должны будем ответить, что они все содержатся в этом первом начале. Отсюда получается вывод, что первое начало и не отделено от всех вещей, и не заключается в них. Нет ничего такого, что им бы обладало, напротив, оно всем без изъятия обладает; оно есть также благо всех вещей, потому что они и бытие получают от него, и существуют, лишь насколько стоят в связи с ним, одни так, другие иначе, и вот почему одни из них лучше, чем другие, именно, насколько одни стоят к нему ближе, другие дальше.

10. Не пытайся представлять себе это верховное начало посредством чего-либо другого, а иначе вместо его самого будешь иметь лишь образ или след его, но старайся мыслить его, как оно есть в самом себе, во всей чистоте, независимо от всего прочего, которое хотя и происходит от него, но в себе его не содержит. Ничто другое не подобно ему, и от этого тем более необходимо его существование (для всего прочего). И кто может сразу и во всей целости обнять его всемогущую силу? Если бы кто-либо был на это способен, тогда чем отличался бы от него? Природу его можно постигнуть лишь отчасти, и когда ты даже весь отдашься мысли о нем, то все-таки не представишь его ясно и не выразишь, если будешь довольствоваться одною рефлексией ума, тогда оно тотчас удалится от тебя, точнее, сам ты удалишь себя от него; но интуитивно ты можешь узреть его сразу, и если потом станешь припоминать и размышлять, каково оно, то помни, что оно прежде всего есть благо, ибо есть причина самой интеллектуальной осмысленной жизни, всемогущая сила, от которой происходит жизнь и ум, причина субстанциальности всего сущего — единая и абсолютно простая, как и подобает быть первому началу. От него все происходит, в том числе и первое движение, которому, однако, само оно не причастно, от него же и первый покой, который ему самому тоже не принадлежит. В нем самом нет ни движения, ни покоя, ибо в чем или на чем, спрашивается, оно могло бы покоиться, в чем, относительно чего, в направлении к чему стало бы двигаться? Оно не есть ограниченное, ибо что может служить ему границею и пределом? Но оно не есть и безграничное или бесконечное в том смысле, как мы представляем себе иногда массу громадную, необъятную, ибо куда и зачем ему нужно расширяться и распространяться? Уже не затем ли, чтобы что-нибудь иметь, чем-либо обладать? Но оно ни в чем не имеет нужды. Безгранично, бесконечно лишь его могущество. Оно не изменяется и ни в чем не нуждается, а если есть другие существа, всем изобильно обладающие, то этим они ему всецело обязаны.

11. Первое начало бесконечно в том смысле, что есть одно единственное и потому ничем не ограничивается и не подлежит ни мере,

ни числу; оно не ограничивается ни чем-либо другим, ни самим собою, ибо даже последнего рода ограничение вносило бы в него двойственность. Тем более оно не имеет фигуры, потому что не имеет ни частей, ни формы. Поэтому не мни, что смертными очами увидишь это начало таким, каким его мыслит разум, не воображай, что его можно видеть (как чувственный предмет), разделяя мнение тех, которые считают за действительные только чувственные вещи, отрицая этим бытие начала более всего прочего существующего, всереальнейшего (τὸ μάλιστα πάντων). Между тем вещи, которым это мнение усвояет наибольшую реальность, на самом деле менее всего ею обладают, и то, что в нем принимается за большее (чувственное, протяженное), на самом деле есть меньшее (чем сверхчувственное), ибо Первое, верховное существо есть начало всего и всякого бытия и потому выше, превосходнее даже того, что называется существованием. Поэтому ты держись прямо противоположного этому мнения, а иначе ты не удостоишься созерцать Бога, будешь лишен его в тебе присутствия и уподобишься тем людям, которые на священных празднествах пресыщаются яствами, от которых следовало бы и совсем воздержаться, приближаясь к богам, и которые, считая объедение удовольствием более несомненным и ценным, чем созерцание празднуемого божества, уходят домой, не приняв участия в мистериях. И вот что с такими бывает: не удостоившись откровения божества в мистериях, они теряют веру в самое существование Бога, ибо считают за действительное только то, что могут видеть телесными очами, а между тем сами-то они похожи на людей, которые, проводя всю жизнь во сне, принимают за несомненное действительное лишь то, что им видится в грезах; если кто пытается разбудить их и заставить открыть глаза (на мир высший, сверхчувственный), то они никак не могут поверить тому, что открывается их взорам, и потому снова и снова погружаются в обычный сон.

12. Не следует забывать, что разными органами и способностями мы воспринимаем и познаем различные вещи: глазами — одно, ушами совсем другое, и еще иное иными чувствами. Поэтому необходимо согласиться, что и ум наш имеет свою особую сферу восприятия и познания и что мыслить есть нечто совсем иное, чем смотреть или слушать; а если бы кто стал думать и поступать иначе, тот похож был бы на человека, который вздумал бы цвета воспринимать ушами, и отрицал бы существование звуков на том основании, что не видит их своими глазами. Такое (ложное) мнение (об уме) возникает оттого, что люди забывают иногда или игнорируют то Первое начало, к которому спокон веков и доныне все они устремляют свои заветные желания и чаяния. Да и не люди только, а все существующее

в силу некой естественной необходимости направляется к нему же в своих движениях и стремлениях, как бы угадывая, что без него существовать не может. Сама идея красоты возникает в духе нашем уже после того, как мы пробудились (от сонного прозябания в простой чувственности) и обладаем некоторым знанием, и тогда красота сердце наше наполняет восхищением, согревает любовью; но что касается блага, то оно изначала составляет предмет нашего желания и представляет собою нечто как бы сросшееся с нашим существом, так что оно присуще нам даже во сне; не поражает же изумлением вид блага лишь потому что оно всегда с нами, и нет никакой надобности ни в припоминании, ни в напряжении внимания для того, чтобы оно предстало нашему сознанию, так как оно даже во сне не покидает нас. Когда нами овладевает увлечение красотой, не легким, не беспечальным оказывается это увлечение вследствие желания иметь перед глазами то, что нравится, и так как наслаждение красотой имеет второстепенную важность и предполагает некоторую степень умственного развития, то это показывает, что и сама красота есть нечто второстепенное. Напротив, желание блага и более первоначально, и не предполагает никакого познания, и это говорит за то, что само благо прежде и выше красоты. Кроме того, все люди считают себя удовлетворенными, когда обладают благом, ибо видят в нем достижение своих целей, но далеко не все удовлетворяются красотою, ибо прекрасное, думают они, прекрасно для себя, а не для них, как и в самом деле здесь, на земле, красота есть преимущество лишь того, кто или что ею обладает. Потом, люди довольствуются большею частью и тем, если кажутся другим красивыми, не будучи на самом деле такими, но никого не удовлетворяет только кажущееся обладание благом, а все желают поистине обладать им. Это потому, что все люди без исключения рады бы иметь то, что есть самое первое и высшее, между тем как со всем тем, что прекрасно, соперничают и состязаются, очевидно, считая его за такое же нечто происшедшее, как и они сами, подобно тому, как и в государстве иной готов претендовать на высокое положение первого при царе сановника — на том только основании, что наравне с ним находится под властью одного и того же царя, забывая, что если сам он есть только подданный царя, то тот, кроме этого имеет преимущество в своих особых заслугах. Точно так же и в нашем вопросе причиною ошибочного представления служит то, что обе идеи (блага и красоты) участвует в чем-то одном и том же третьем, именно, имеют над собою первое единое начало, но они в то же время и отличны друг от друга, между прочим и тем, что благо не имеет нужды в красоте, а красота нуждается в благе. Благу свойственна мягкость, нежность, ласковость,

и кто как хочет, так и наслаждается им, а красота вызывает изумление, как бы поражает и дает наслаждение не без некоторой доли страдания, а что хуже всего, нередко отделяет от добра людей нерассудительных или неосторожных, как, например, отнимает у отца его любимое детище. Благо старше красоты не по времени, а по своему более истинному и реальному существу, по своей большей мощи или власти, которая есть всеобъемлющая, красота же и тем ниже его, что имеет и силу меньшую — не всеобъемлющую и притом низшую, подчиненную тому первому началу. Итак, Бог есть владыка и этой подчиненной ему силы, хотя не имеет нужды ни в чем из всего им произведенного; он дал бытие всему, что есть во вселенной, вовсе не потому, что в этой имел нужду; он и теперь остается таким же, каким был прежде создания мира, и если бы мира совсем не было, от этого он не испытывал бы никакой скорби, как и не имел бы зависти, если бы кроме или вместо этого мира мог появиться какой-нибудь другой. Теперь-то, конечно, иначе никак не может быть, чем есть, ибо после того, как создано все, ничего не осталось такого, что бы еще требовалось создать. Однако сам Бог вовсе не есть вся совокупность вещей, в которой он как будто нуждается (чтобы в них существовать); напротив, именно потому только, что он превыше всего, он мог создать все вещи и изволил, чтобы они существовали для самих себя, сохраняя, однако, свое верховное над ними господство.

13. Бог есть само благо, а не есть только нечто благое, и если ему даже атрибут благости не принадлежит, то уже тем более не может быть усвояем никакой другой атрибут, ибо каждый такой атрибут или будет иметь в себе качество благое, или не будет; последнее невозможно, ибо немыслимо, чтоб что-либо не благое присуще было тому началу, которое есть благо в первоначальном и абсолютном смысле слова, но и первое недопустимо, ибо зачем, спрашивается, тому, кто есть само благо, иметь еще то или иное благое? А если так, если ему не присущи ни атрибуты с качеством благости, ни тем более атрибуты без этого качества, то, значит, ничто вообще в нем не содержится и что он есть существо единственное в своем роде, от всего прочего обособленное и отрешенное. Или иначе: если даже вещи добрые не суть само благо, а тем более недобрые, то и наоборот, само благо потому именно и есть само благо, что не содержит в себе ни тех, ни других, словом, ничего, кроме себя в себе не содержит, так что усвоять ему что-либо, например, субстанциальность, ум, красоту и тому подобное, значит отрицать, что оно и без всего этого само по себе есть благо, и наоборот, кто желает избежать погрешностей в усвоении ему чего-либо неподходящего, тот лучше

всего сделает, если будет в нем все отрицать, ничего о нем не утверждать, предоставляя ему только самим собою быть и ничего в него не внося такого, что ему не присуще, — поступить лучше всего так, чтобы не быть похожим на тех невежд, которые в своих панегириках часто роняют славу восхваляемых людей, усвояя им вещи и свойства, умаляющие их достоинство, по неспособности изображать людей в речах сообразно с истиною. Поэтому и мы не будем усвоять Богу ничего из области тех вещей, которые после него и ниже его, зная только, что он есть виновник всех, но не есть что-либо из числа их. Конечно, он есть высочайшее благо, но и природа этого блага вовсе не в том состоит, что оно есть или совокупность всех благ, или одно какое-либо из них, ибо если допустить последнее, тогда благо и будет составлять одно (входить в одно общее родовое понятие) со всеми вещами, и будет отличаться от них своею специфическою особенностью как неким придатком и, значит, будет уже не единством, а двойством, притом таким, в котором один элемент, общий ему со всеми вещами, не есть благо (не есть его специфический признак), и лишь другой элемент есть благо (как его differentia specifica); а так как это будет какая-то смесь из блага и неблага, то ясно, что это вовсе не будет благо чистое, первичное или абсолютное, каковым будет только то, участвуя в котором и это смешанное благо становится особым частным благом в сфере общего рода; таким образом, если каждое такое благо есть благо только по участию, или частное, то то́ благо, в котором оно участвует, не может быть никаким из таких же частных благ. Итак, ясно, что абсолютное благо не может быть чем-либо частным. Поэтому, если бы было допущено, что первое начало есть такое частное благо, то есть что благо, составляя его специфическую особенность, делает его составным благом, то пришлось бы вместе с тем допустить, что это начало происходит от другого начала, которое есть просто, или абсолютно, благо, потому что смешанное благо предполагает благо чистое и простое. Из всего этого следует, что первое начало — абсолютное благо — стоит превыше всего прочего как существенное в своем роде, не содержащее в себе ничего постороннего, ни с чем не смешивающееся, превознесенное над всем существующим как верховная причина всех вещей. Так должно быть представляемо верховное существо, потому что все другие существа и красота всех вещей не могли же произойти ни от злого начала, ни от безразличного по отношению к добру; создатель всегда выше и совершеннее своего создания.

О ТОМ, ЧТО ВЫСШЕЕ ВСЕГО СУЩЕСТВУЮЩЕГО НАЧАЛО НЕ МЫСЛИТ, И О ТОМ, ЧТО ТАКОЕ ЕСТЬ ПЕРВОЕ МЫСЛЯЩЕЕ И ЧТО ЕСТЬ ВТОРОЕ МЫСЛЯЩЕЕ (V 6) *

(Περὶ τοῦ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν καὶ τί τὸ πρώτως νοοῦν καὶ τί τὸ δευτέρως)

Должны быть различаемы два мыслящих принципа: один, которому первоначально и по самой природе принадлежит мышление — ум, и другой, которому оно принадлежит производным образом и стоит в зависимости от первого — душа. Так как верховное начало выше обоих этих принципов, то оно есть первое мыслимое, но не мыслящее. Другие основания, по которым оно не должно быть представляемо как мыслящее.

1. Мыслящее существо может мыслить или другое что-нибудь, или самое себя; в последнем случае его мышление представляет не столь явное резкое раздвоение, как в первом, где мышление тоже хочет иметь единство, но не может, потому что оно в себе же имеет мыслимый предмет (т. е. как свое собственное представление его), но этот предмет есть нечто совсем иное (по субстанции), чем оно само, между тем как когда мыслящий самого себя мыслит, то он не сознает себя отдельным субстанциально от своего мыслимого, напротив, в нем мыслит, созерцает самого себя, имея в мыслимом то, что ему самому внутренно присуще, так что тут мыслящий субъект и мыслимый объект составляют одно существо (ἓν ὄν). Такой мыслящий принцип, понятно, следует считать высшим (чем мыслящий другое), так как он в себе же имеет свое мыслимое, и, кроме того, первым, мыслящим в первоначальном смысле слова, потому что таким принципом может быть только тот, который представляет собою вместе с двойством также и единство. Если бы он не был единством, тогда он был бы способен мыслить только нечто другое и, значит, не был бы первым мыслящим, потому что, имея в своем мыслимом не то, что принадлежит его собственному существу, не мог бы мыслить самого себя. А так как первый мыслящий принцип имеет своим предметом, или содержанием, то, что он находит в самом себе, то в нем эти два термина (субъект и объект) составляют одно. Однако же

* «Вера и разум», 1898, № 14, с. 76–84.

это единство не только не исключает в нем двойства, но и требует, потому что если бы в нем с единством не соединялось двойство, то ему не о чем было бы мыслить, и он не мог бы мыслить. Выходит, что ему необходимо быть простым и вместе не простым. Чтобы яснее представить себе раздвоение мыслящего и мыслимого (в акте мышления), лучше всего начать восхождение (к высшему, первому мыслящему принципу) с души, где это различение и разделение (субъекта и объекта) более ясно усматривается. Допустим, что душа есть один свет, менее яркий, а высшая — разумная — часть души есть другой свет, более чистый, и кроме того предположим, что свет видящий равен свету, который им видится; так как такие два света ничем друг от друга не отличаются, то мы должны будем признать, что они составляют одно, но такое, которое двойственно как мыслящее и едино как видящее. Мы, таким образом, — (восходящий порядок) — взявши в руководители рассудок, достигли единства после двойства; но не таков обратный порядок (нисходящий): ум в своем мышлении идет от единства к двойству; он становится двойством, или даже есть двойство, поелику и насколько мыслит, но мыслит он лишь потому, что существо его есть единое.

2. Но если так, если необходимо признать, что есть два мыслящих принципа — первоначальный (ум) и производный, вторичный (душа), — то начало, стоящее выше первого мыслящего принципа, не должно быть представляемо как мыслящее, ибо для того, чтобы мыслить, ему пришлось бы быть умом, а для того, чтобы быть умом, для него потребовалось бы мыслимое, и если бы это мыслимое составляло одно с ним самим, тогда оно было бы не что иное, как первый мыслящий принцип. Между тем нет никакой необходимости, чтобы все мыслимое обладало умом и мыслило. И что касается первого начала, то если бы оно представляло собою не только мыслимый объект, но и мыслящий субъект — ум, тогда оно и не было бы первым, ибо было бы двойственным, а не единым. С другой стороны, сам ум, насколько ему необходимо иметь для своего мышления мыслимое, предполагает бытие такого чисто мыслимого существа, которое было бы предметом его мышления, но которое само по себе не есть ни мыслящее, ни мыслимое. В самом деле, мыслимое всегда есть мыслимое только для другого (мыслящего), и наоборот, сколько бы ум ни напрягал свое мышление, все усилия его останутся тщетными, если он не найдет и не воспримет мыслимого, ибо он не может ни мыслить, если нет для него мыслимого, ни тем более быть совершенным, не обладая мыслимым. Выходит, что ум, прежде чем мыслить, должен быть совершенным в самом себе, то есть по самой основе своего существа, а это опять значит, что то

начало, благодаря которому он обладает таким совершенством, само есть такое существо, которое прежде и выше ума и мышления и, следовательно, не имеет никакой надобности в мышлении, так как и прежде мышления всецело довлеет себе, а если довлеет себе без мышления, то и не мыслит. Итак, первое начало (первоединый) не есть мыслящее существо, второе существо есть первый мыслящий принцип (ум), а третье есть второй, или вторичный, мыслящий принцип (душа). Можно еще прибавить, что если бы первое начало мыслило, то оно имело бы атрибут (мыслящего) и тогда не было бы уже первым, а вторым; а потом, вместо того, чтобы быть единым, было бы многим и даже всем тем, что составляло бы предмет его мышления; если бы его мышление простиралось только на себя же, то и тогда оно было бы многим.

3. Но могут возразить нам, что же мешает первому началу быть одним и тем же и многим? А то, ответим мы, что многое предполагает единое как свою необходимую первооснову, что многое не может существовать без того единого, от которого происходит и на котором утверждается, без того, которое, будучи первым над всеми, что исчисляется или слагается между собою, дóлжно быть мыслимо как существующее только само по себе и в самом себе. Если согласиться даже, что это единое Первоначало существует одновременно со всеми прочими вещами, то и в таком разе, при допущении одновременного с ними существования, должно строго отличать его от всего прочего, а не ставить в один ряд с прочим, потому что оно есть первооснова (ὑποκείμενον) всех вещей и пребывает не в них или с ними, а в самом себе. Положим, что и в вещах наблюдается характер единства и тождества, но это вовсе не есть само Первоединое начало, а только подобие его, и даже для того, между прочим, чтобы все имело подобие его, оно должно пребывать в самом себе — в чистом единстве своего существа, а не делить свое существо между всеми вещами, так как в противном случае не могло бы существовать ничто ни простое, ни сложное, — простое потому, что абсолютно простое не существует само в себе (по гипотезе), сложное потому, что нет того простого, из которого бы оно могло сложиться. В самом деле, коль скоро ни одна из вещей не обладает простотою и нет такого чистого, простого единства, которое существовало бы в самом себе, если, кроме того, вследствие этого никакая вещь не может ни существовать, ни входить в общение с другими вещами, не существуя (так же, как и он), то следует, что и вся совокупность вещей не существовала бы, состоя (по гипотезе) из таких элементов, которые не способны к существованию, или суть чистое ничто. Поэтому раз несомненно, что многое существует, то

необходимо признать, что прежде многого единое существует. Поелику же мыслящий принцип представляет уже множественность, то тому началу, которое исключает из себя всякую множественность, не свойственно и мышление. А так как это начало есть первое, то уму с его мышлением принадлежит уже второе место.

4. Потом, если благо должно быть мыслимо как чистое, абсолютное и всецело себе довлеющее, то это значит, что оно не имеет нужды даже в мышлении, а так как то, что для него не нужно, не может находиться в нем, то и мышление отсутствует в нем, как и вообще отсутствует все иное, чем оно само; ум же, несомненно, есть нечто совсем иное, чем благо, он есть только благовидный, имеет образ блага, насколько благо составляет содержание и характер его мышления. Уместно еще и такое соображение: когда в двух вещах соединенных единство оказывается принадлежностью чего-либо иного (т. е. двух различных вещей), то это соединяющееся с чем-то другим единство, понятно, вовсе не есть само единое — то первоначальное единое, которое должно существовать само в себе и по себе прежде всякого единства, оказывающегося в соединении с другим; это последнее единство предполагает такое абсолютно простое единое, которое, пребывая в себе самом, не содержит в себе ничего свойственного единству, соединяющемуся с другим (следовательно, и самой возможности входить в другое). Каким образом, спрашивается, могла бы одна вещь существовать в другой, если бы то начало, от которого происходит эта другая вещь, не существовало независимо от всего прочего и прежде всего? Бытие абсолютно единое и простое не требует для себя никакого другого начала, но бытие множественное и даже только двойственное предполагает такое начало. Можно для наглядности благо уподобить свету, ум солнцу, а душу луне, светящей светом, заимствуемым от солнца: душа заимствует свою разумность от ума, который, озаряя и как бы расцвечивая ее своим светом, делает ее интеллектуальною; ум, напротив, в себе самом имеет свой собственный свет, и он не то что только способностью светить обладает, а во всей целости своего существа есть освещенный и светоносный; наконец, то начало, которое светит самому уму, есть уже не что более, как только свет в самом себе — свет абсолютно чистый и простой, который самому уму дает возможность быть тем, что он есть (светом, освещающим и себя, и все). И как, почему, спрашивается, это первоначало имело бы нужду в чем-либо другом? Как оно не похоже ни на что, существующее в другом или с другим, так и все, что существует только в соединении с другим, несоизмеримо с ним, как оно есть в самом себе.

5. А вот и еще соображение: тому, что есть многое, приходится искать или собирать себя, и (если это есть существо мыслящее) желательно найти всего себя и иметь всего себя в наличности пред своим сознанием. Но разве можно представить, что существо абсолютно единое и простое где-то ищет себя для того, чтобы сознавать себя, нуждаясь в таком сознании? Понятно, что первое начало, как абсолютно тождественное, выше и совершеннее и всякого мышления, и самосознания. Ум ведь не есть первое начало ни по бытию и существу, ни по достоинству; он занимает только второе место в том и другом отношении, ибо предполагает уже существующим благо, к которому он и обращен изначала и всегда; будучи же обращен к благу, он созерцает его, мыслит, и мышление его (как и вообще мышление) есть не что иное, как обращение к благу, стремление к единению с ним. Выходит, что собственно желание блага стимулирует или даже рождает мышление, насколько мышление хочет быть тождественным с благом, как и созерцание какого бы то ни было предмета предполагает желание видеть его. А из этого следует, что самому благу незачем и нечего мыслить, ибо для него нет и не может быть другого блага, кроме его самого. Между тем, когда какое-нибудь другое существо мыслит это благо, то в своем мышлении в себе же отражает благо, принимает образ его, становится подобным ему, а вследствие этого для самого себя становится все более и более достойным и желательным по мере того, как в нем выступают все яснее и яснее черты того блага, и если это существо всегда и всецело отдается такого рода мышлению, то оно всегда имеет пред собою и в себе такой образ блага. А это значит, что ум, даже когда самого себя мыслит, вместе с тем необходимо мыслит и благо, потому что мыслит он себя, конечно, тем, что он на самом деле есть, то есть как непрерывную энергию, а всякая энергия непременно направляется к благу как к своей цели.

6. Если все это наше рассуждение правильно, то необходимо признать, что в Благе нет места для мышления, так как существо, которое мыслит, тем самым выражает, что благо находится вне его. Но можно сказать и больше: благо не отдается вообще никакой деятельности (τὸ ἀγαθὸν ἀνενέργητον), ибо зачем и как быть в действии тому, что само есть одна чистая энергия? Ведь такой энергии нет никакой надобности еще и еще действовать, чтобы быть энергией, ибо она и без этого сразу есть энергия вполне завершенная. Поэтому, если о других вещах, обладающих энергиями, можно и должно говорить, что они действуют, то о той энергии, из которой истекают и к которой направляются все прочие энергии, можно утверждать только, что она есть то, что есть, и ничего более. Эта энергия не

есть даже мышление, — ей не о чем и не для чего мыслить, потому что она есть первое начало. Ведь и мыслящее не то же, что мышление, а то, что обладает мышлением и, значит, представляет нечто двойственное, между тем как в первом начале нет никакого двойства. Эта двойственность мышления еще яснее выступает во всем высшем, сверхчувственном мире, где все имеет двойственную природу. Мы признаем, что все истинные сущности вообще и каждая в частности, обладающие истинным бытием, имеют своим местом мир идеальный, или ноуменальный, не потому только, что они всегда остаются одними и теми же в своем существе, тогда как чувственные вещи находятся в потоке непрерывного изменения, хотя, быть может, и среди чувственных вещей есть нечто пребывающее, — еще более потому, что существование у всех них есть совершенное, себе довлеющее. Например, так называемая первая сущность мыслится нами как такая, которая обладает не тенью существования, а всею полнотою бытия, а так как полным может быть существование во образе жизни и мысли, то первосущее мыслится как такое, которое содержит в себе вместе и мысль, и существование, и жизнь. Таким-то образом в идеальном мире каждое сущее есть вместе и мыслящее — ум, каждая мысль есть также и сущность, и во всем мышление нераздельно с существованием, — потому что мышление всегда представляет в себе множество, а не чистое единство. Поэтому, чтó не таковое, то есть чтó не есть многое, а чисто единое, то и не мыслит. В ноуменальном мире каждая сущность существует двояко — и как сущность, и как мысль, так что, например, тут есть субстанция человека и идея его, сущность коня и идея его, сущность справедливости и идея ее, и таким образом тут всякое единство переходит в двойство, а двойство в единство. А так как первое начало не есть ни всесовокупность этих двойственных сущностей, ни одна какая-нибудь из них, то в нем нет и быть не может никакого двойства. Все двойственное, конечно, от него, единого, имеет бытие, но двойственность не ему принадлежит, а только тому другому, ибо оно стоит как выше бытия, так и выше мышления. Поэтому ничего нет странного и в том, если первое начало не познает себя, так как, будучи едино и просто, не содержит в себе ничего такого, что нужно было бы изучать и узнавать. Само собою понятно, что еще менее может быть усвояемо ему познание всех других вещей, тем более, что оно дает им нечто гораздо более ценное и нужное для них, чем знание их; так как в нем высочайшее благо всех тварей, то они имеют от него самое дорогое — способность стремиться к нему и приобщаться его благости по мере сил своих.

О СВЕРХЧУВСТВЕННОЙ КРАСОТЕ (V 8) [1*]

(Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους)

Все роды чувственной красоты основываются на тех формах, которые в них осуществляются. Формы же эти как производные и преходящие предполагают формы первоначальные и вечные, т. е. идеи, которые содержатся в высочайшем уме и по образцу которых мировая душа производит все чувственные формы. Таким образом, первоосновою и источником всей и всякой чувственной красоты служит красота ноуменальная как первообразная и абсолютная.

1. У нас была уже речь о том, что кто способен мыслью своею вознестись в сверхчувственный, ноуменальный мир и созерцать всю красоту ума, тот может после этого сподобиться узреть начало еще высшее — того, который есть отец ума. Теперь уже попытаемся исследовать и показать, насколько это возможно, каким образом можно достигнуть созерцания красоты ума, и что именно может открыться в этом созерцании.

Начнем с того, что вообразим себе две глыбы мрамора — одну совсем натуральную, не носящую никаких следов художества, и другую, художественно отделанную скульптором и обращенную в статую или какой-нибудь богини, например, Хариты, Музы, или даже человека, только не такого или иного индивидуума, а такого человека, в образ которого собраны и соединены черты красоты по возможности из всех красивых лиц. Конечно, только этот последний мрамор, получивший от искусства красивую форму, покажется нам красивым, но чем именно? Ясно, что не своею субстанцией, или материей, ибо иначе другой кусок казался бы нам не менее красивым, а только красотою той формы, которую дало ему искусство. Ясно также, что эта форма вовсе не присуща была самой материи, ставшей статуей, а имела место только в замысле художника, прежде чем перейти на мрамор, да и в голове художника она оказалась вовсе не потому, что у него есть глаза и руки, а потому, что ему присуще искусство. Значит, собственно в искусстве существовала предварительно красота — та высшего рода красота, которая и не способна нисходить в мрамор, или во что другое, а остается в самой себе; от нее-то получает начало та низшая форма, которая, переходя в вещество, обыкновенно не сохраняет своей первоначальной чистоты, даже не вполне хорошо выражает замысел художника и оказывается совершенной лишь настолько, насколько это позволяет

[1]Книга 7-я нами пропущена как не стоящая в органической связи ни с предыдущею 6-ю, ни с последующею 8-ю. Она должна бы скорее занять место в средине 9-й книги этой же Эннеады. Притом и по содержанию своему она не представляет особой важности.

* «Вера и разум», 1898, № 17, с. 175—198.

вещество ею формируемое. Если же таким образом искусство допускает созидание лишь того, что ему свойственно по существу, т. е. только истинно прекрасного и разумосообразного, то понятно, что само оно представляет собою нечто в высшем смысле и высшей степени прекрасное, — представляет красоту более чистую, истинную и полную, чем та, которая переходит от него (через художника) во внешние вещи. Это вот почему: всякая форма, переходя в материю и растягиваясь по ней, становится от этого менее цельною и более слабою, чем прежде, ибо и все, что подобным образом распространяется, всегда как бы удаляется от себя самого, как это бывает, например, с теплотою и другими силами; то же самое происходит и с красотою. Другая причина та, что производящий принцип всегда бывает выше и совершеннее того, что он производит. Поэтому-то неправда, будто человек и без музыки бывает музыкантом; напротив, только музыка может делать и делает его музыкантом, — так как чувственная музыка не может появиться без идеальной. Тем же, которые пытаются унизить искусства указанием на то, что они подражают природе, мы можем ответить, что все вещи, которым искусства подражают, сами суть образы высших первообразных сущностей (т. е. идей), потом, что они, воспроизводя вещи, не останавливаются на одной только видимой их стороне, но восходят и к тем принципам, на которых основывается их природа, наконец, что они иногда и в собственном смысле творят новое, когда, например, прибавляют то, чего недостает для совершенства предмета, и это потому, что обладают в самих себе красотою. Фидий, например, создал фигуру Зевса, совсем не имея пред глазами чего-либо чувственного, но изобразил Зевса таким, каким представлял его себе, каким он и нам явился бы, если бы мог быть видим глазами.

2. Но оставим в стороне искусства и обратимся к тем предметам, которым они подражают и которые обладают красотой естественной, каковы прежде всего существа разумные, а потом и лишенные разума. Посмотрим прежде всего на первые, так как они суть более совершенные и такие, в природе которых создатель вполне овладел ее веществом и дал им такой образ, какой хотел. Итак, что собственно составляет красоту их? Конечно, не кровь, ибо из крови бывают и крови, или что подобное, а скорее уже цвет и форма, представляющая нечто совсем отличное от этого, а если не это, то что же? Ничто, или нечто бесформенное, простое, неразличимое, какова, например, материя?! Откуда появилась блестящая красота той Елены, из-за которой шла такая ожесточенная война? Откуда происходит прелесть тех красавиц, которые бывают похожи на Афродиту, откуда красота и самой Афродиты? Где и в чем имеет начало и красота совершенного человека, и красота тех божеств, которые появляются пред нашими взорами, а если и не появляются, то все же имеют красоту доступную созерцанию? Везде и во всем источник

красоты может быть не в чем ином, как только в форме, которая, однако, сама имеет своим началом создателя и от него уже переходит в твари, подобно тому как и в искусстве, мы видели, красота от художника переходит в его произведение, ибо разве допустимо и мыслимо, что твари, насколько они представляют собою современные с материей и оживляющие ее разумообразные начала или сущности, прекрасны, а тот ум, который не соединен ни с каким веществом, ум высочайший, невещественный, не обладает красотою сам в себе и нуждается снизойти в вещество, чтобы иметь ее?! А между тем, если допустить, что материя или масса сама по самому существу своему обладает красотой, тогда пришлось бы признать, что творческий ум даже не может обладать красотою, так как он не есть ни материя, ни масса. Еще соображение: пока форма предмета находится в нашей душе, то есть не воспринята в сознание, предмет этот не возбуждают в нас никакого чувства, и лишь когда восприятие формы его произошло, мы получаем от него эстетическое наслаждение; в этом случае, конечно, только форма или образ предмета проникает в нашу душу чрез глаза, но не его масса, а то иначе предметам большим никак не пройти бы чрез столь узкий проход; тут великость предмета как бы сокращается, но это именно потому, что есть великость не его массы, а только его формы. Важнее следующее соображение: причина красоты сама должна быть или обладательницей красоты, или чуждою ее, то есть безобразною, или индифферентною к красоте; безобразною она не может быть, ибо это значило бы, что она производит прямую противоположность самой себя; индифферентною она тоже быть не может, ибо в таком разе ничто не заставляло бы ее больше производить прекрасное, чем безобразное; выходит, что причина, производящая повсюду все и всяческое прекрасное, должна и сама быть красотою. Притом в высшем, первоначальном смысле, то есть совершеннейшею красотою. К сожалению, мы имеем привычку не всматриваться внимательно в самую глубь вещей, чтоб уразуметь их внутреннюю сторону и сущность, а довольствуемся большею частью лишь тем, что видится в них снаружи, забывая, что именно внутри их скрывается то, что более всего способно привлекать и увлекать (своею красотою), — поступаем так подобно тому, кто, видя свою тень, ловит ее, не зная, откуда она и что такое есть. Ведь не масса, не величина предмета нравится нам, ибо не в ней, а в ином чем-то источник красоты, ведь нам нравятся и науки, и разные действия человеческие — все то, что имеет свое начало в душе именно потому, что тут в самом деле открывается красота большая, чем где-либо, и когда, например, мы усматриваем чью-нибудь мудрость и удивляемся ей, то мы на лицо человека, на наружность, на форму тела не обращаем даже внимания, красивы ли они, или нет, именно потому, что нас привлекает всецело одна внутренняя красота. А если подобного рода зрелище

для тебя не интересно, если, присутствуя на нем, ты не замечаешь и не признаешь его красоты, если внутри самого себя не почувствуешь отзвука ее, то это значит, что для тебя осталась непонятна и недоступна внутренняя, духовная красота, потому что ты воспринимал ее тем, что нечисто и непрекрасно. Не для таких, конечно, и не для всех предназначаются эти наши размышления. Но кто в самом себе чувствует красоту, тот непременно должен придти к мысли о той красоте (о которой у нас идет речь).

3. Конечно, есть и в природе свой разум, и он-то служит причиною всякой телесной красоты, но он имеет своим первообразом разум более прекрасный, в душе имеющий свое место, от которого сам происходит. Этот присущий чистой добродетельной душе разум, понятно, обладает гораздо большею красотою, потому что, украшая душу и освещая светом, исходящим от света еще высшего — от того, который есть сама красота, дает душе своим присутствием в ней догадываться и усматривать, каков должен быть тот разум, который выше его самого; который не выходит из себя, чтобы являться в чем-нибудь другом, но в самом себе и для себя всегда есть и пребывает. Это, собственно говоря, будет уже не разум, а творец первого после него разума, то есть той красоты души, которая для него (как для художника) служит веществом, — это есть уже ум, ум всегда, а не когда-нибудь только (как у нас), ум величия, потому что он не есть от кого или от чего-либо зависящий в своем бытии (как наш). Из чего бы нам заимствовать и составить образ этого ума? Из всего иного, худшего (чем ум) образ будет, конечно, не подходящий. Поэтому, следует взять образ из ума же, и это будет уже не образ, а пример, подобно тому как берется из всей массы золота образчик, и если он оказывается не совсем чистым, то или самым делом очищается, или по крайней мере словом, то есть говорится, что таков только этот кусок, но не все золото. Подобным образом и тут нам приходится взять за образчик наш же ум, но только предварительно очищенный, а еще лучше будет, если начнем с богов и рассудим, какой ум им принадлежит, ибо все боги величественны и прекрасны, — обладают поразительною, безмерною красотою. Чему же, спрашивается, они обязаны этою своею красотою, как не уму, — как не тому, что ум в них выступает с такой мощью и яркостью, которой нельзя не заметить? Ведь не телам же своим они этим обязаны, ибо вовсе не тело, не телесность составляет сущность их природы, а именно ум и только ум, — они боги, лишь насколько суть умы. Они прекрасны потому, что мудрость их всегда и постоянно в действии, а не иногда только, потому что они обладают умом чистым, бесстрастным, незыблемым и знают все, не человеческое, конечно, а

свое собственное — божественное, все то, что созерцается умом. Из них те, которые занимают видимую твердь небесную, всегда, — ибо у них нет недосуга, — созерцают небо высшее (сверхчувственное), созерцают как бы издали поверх своей головы; те же, которые имеют своим жилищем это высшее небо, пребывают тут всецело и каждый всецело занимает его, ибо там все есть небо: земля — небо, и море — небо, и растения, и животные, и люди; все это, находясь на небе, имеет небесную природу. А так как на небе все это небесно и божественно, то боги, там пребывающие, не пренебрегают созерцать и людей и все прочее, но пробегают всю область и всю совокупность там существующего (своим мысленным взором), однако, покоясь, — не делая для этого никакого движения.

4. Боги этого неба ведут жизнь самую блаженную, потому что истина есть для них мать и кормилица, составляет их питание и поддержание, потому что они созерцают там все вещи, но не вещи, подверженные происхождению и тлению, а те, которых сущность вечна и неизменна, притом созерцают все прочее в самих же себе. Это потому, что в этом сверхчувственном мире все прозрачно и нет ни тени, ни чего-либо такого, что преграждало бы созерцание; вследствие этого все сущности насквозь проникают взором и видят насквозь друг друга, — свет тут со всех сторон встречается со светом, так что каждая сущность и в себе самой и в каждой другой имеет пред собою и видит все прочее; каждая из них везде, каждая есть все, и все заключается в каждой, — везде один необъятный свет, одно чистое сияние: все здесь велико, потому что и малое тут велико. Тут есть свое солнце и всяческие звезды, из коих каждая есть солнце, и все вместе суть солнце, потому что каждая, светя своим собственным светом, отражает в себе также свет всех прочих. Тут царствует чистое абсолютное движение, ибо причина, его производящая, не есть что-либо отвне привходящее и его возмущающее; тут и покой чистый и абсолютный, потому что сюда не примешивается ничто неустойчивое, беспокойное. Прекрасное здесь поистине прекрасно, потому что не основывается ни на чем другом прекрасном (а на самом себе); здесь каждая сущность не на другом чем-либо чуждом утверждается, как на почве, но на себе самой, так что куда и как она ни обращается, всегда встречает саму себя и не есть сама что-нибудь иное, чем занимаемое ею место, потому что каждая и субстратом своим имеет ум, и сама есть ум (субстанциальная мысль ума — идея). Некоторым подобием этого мира может служить даже это нами видимое небо, если представить, что оно все, будучи световидным, из света своего порождает все звезды и светила. Различие будет только то, что тут каждая часть (звезда) имеет

особое отдельное существование и не происходит каждая из совокупности всех прочих, между тем как там в сверхчувственном мире именно каждая часть составляется из совокупности всех, так что каждая, будучи частью целого, есть вместе и все целое. На первый взгляд, пожалуй, и тут каждая часть кажется только частью, но для взора проницательного, для обладающего таким острым зрением, каким, по смыслу мифа, обладал Линкей, проникавший будто бы взорами даже во внутренность земли, — каждая часть оказывается также и целым. Миф этот может быть принят за символ того созерцания, какое имеет место там, в сверхчувственном мире: оно там непрерывное, — не способное довести созерцающего ни до утомления, ни до пресыщения, так как не предполагает ни пустоты, по заполнении которой, ни цели, по доставлении которой он сказал бы себе: «теперь довольно», ни такого многоразличия предметов, при котором бы каждый представлял нечто совсем иное, чем каждый другой, и одни из них не нравились бы ему именно потому, что другие нравятся. Напротив, все они одинаковы и неизменны. Созерцание тут не ведет к пресыщению от наполнения, потому что не соединяется с прискучиванием созерцаемого, а это опять потому, что каждая сущность чем дольше смотрит, тем больше и тем яснее усматривает свою собственную бесконечность в бесконечности всех прочих и таким образом в созерцании их всегда имеет пред собою свою собственную природу. Так как жизнь всех их есть чистая, то она не есть трудовая, да и какой труд может соединяться с жизнью, которая есть самая полная и совершенная?! Ведь жизнь эта есть всецело мудрость, притом не та мудрость, которая приобретается посредством рассуждений и исследований, не та, которая отсутствует в уме и ищет их, но та, которая всегда вся была и есть, мудрость самая первая, ни от какой другой не происходящая, — мудрость, которая составляет самую сущность ума, а не нечто в нем более позднее, не так, что сперва ум, а потом мудрость. Поэтому-то нет и не может быть мудрости еще большей, чем эта, которая, как совершенное — абсолютное — знание, всегда соприсуща уму и совместно с ним всегда появляется, подобно тому, как подле Зевса всегда находится его Дика (правда, справедливость). Все сущности этого сверхчувственного мира суть как бы статуи, которые самих себя созерцают и наслаждаются в этом самосозерцании неизреченным блаженством. Величие и могущество этой премудрости усматривается более всего из того, что она производит все сущее и содержит его в себе, что все истинно сущее нераздельно сопутствует ей и составляет одно с нею, потому что она есть сама сущность, субстанциальная мудрость (а не акциденция, или простая деятельность какой-нибудь другой

субстанции). Мы не имеем ясного представления об этой премудрости, потому что думаем, что все и всякое знание достигается лишь в виде теорем да доказательств путем умозаключения из таких или иных посылок, между тем как это не вполне справедливо даже относительно нашего человеческого знания. Впрочем оставим теперь это знание в стороне, чтобы не вступать в спор с защитниками противного мнения; но что касается того знания, которое имеет место там (в уме высочайшем), то уже Платон усмотрел и сказал, что «оно там не есть иное в ином» [1], хотя не показал, как это и почему, предоставив исследовать и уяснить это нам, если мы желаем достойно носить прозвище его толкователя, и вот откуда лучше всего будет начать наше исследование.

5. Все вещи, которые происходят во времени, будут ли это произведения искусства, или произведения природы, творит некая мудрость, которая повсюду заправляет их созиданием. Все искусства предполагают, что кто-нибудь обладает этой мудростью, а иначе их совсем не было бы. Но сам художник вникает, всматривается в ту мудрость, которая присуща природе и, сообразуясь с нею, уже творит (свои создания), а между тем эта присущая природе мудрость вовсе не слагается постепенно из теорем или доказательств, но сразу есть единое целое, — она не из множества слагается в единство, а напротив свое единство раскрывает во множестве. Если согласиться, что эта мудрость есть самая первая, тогда довольно и ее одной, как такой, которая не происходит ни от какого другого начала и не содержится в нем. Но если признать, что природа обладает разумом и сама служит началом разума, тогда, спрашивается, откуда она имеет разум? Если ответить, что от высшего начала, тогда и об этом высшем можно спросить, откуда оно само, и так далее до такого начала, которое, наконец, будет признано не имеющим над собою никакого другого высшего; только на таком начале может остановиться и успокоиться наша мысль. Поэтому когда мы поднимаемся мыслью даже до ума, то и тут возникает вопрос, есть ли он производящее начало мудрости, и если да, то почему и как это возможно? Ведь если он производит мудрость, производит сам собою и из себя, то это возможно лишь в том предположении, если он есть сама мудрость. Выходит, что истинная мудрость должна быть вместе и субстанцией, как и обратно, истинная субстанция должна быть мудростью, что с истинною мудростью нераздельна ее субстанциальность, а с истинною субстанциальностью нераздельна ее мудрость. Поэтому

---

[1] В «Федре», 247е: καθορᾷ δὲ ἡ ψυχὴ ἐπιστήμην, οὐχ᾽ ᾗ γένεσις πρόσεστιν, αὐδ᾽ ἥ ἐστι που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα, ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν.

те существа, которые не представляют собой такой субстанциальной мудрости, суть тоже субстанции, насколько выражают некую произведшую их мудрость, но не суть субстанции в строгом, истинном смысле слова, потому что мудрость эта не в них имеет свое начало. Вот почему не следует представлять себе, что боги, вообще блаженные обитатели сверхчувственного мира заняты там какими-нибудь аксиомами, теоремами, доказательствами: там ведь вся совокупность мыслимых нами и словесно обозначаемых вещей дана как совокупность прекрасных образов наподобие того, как мы представляем себе образы вещей, находящихся в душе мудрого, но не таких образов, которые бы представляли собою писанные с чего-нибудь другого снимки, а таких, которые суть истинно сущие вещи. На этом-то основании уже древние признавали идеи за истинно сущее, за сущности, субстанции (διὸ τὰς ἰδέας ὄντα ἔλεγον εἶναι οἱ παλαιοὶ καὶ οὐσίας).

6. Нам кажется, что мудрецы Египта руководились или совершенным знанием, или неким природным инстинктивным чутьем в том, что, желая дать мудрое выражение своим представлениям о вещах, не прибегали к буквам, которые входят в состав слов и предложений и указывают на те голосовые звуки, посредством которых те и другие выговариваются, но вместо этого делали как бы статуи, или рисунки (ἀγάλματα) вещей — чертили иероглифы и имели в святилищах для каждого предмета особый иероглиф, особую символическую эмблему, которая выражала его смысл и значение. Каждый такой иероглиф уже и сам по себе может быть принимаем за образчик знания и мудрости египетских жрецов, но знания и мудрости особого рода, так как тут предмет предстает созерцанию сразу в целостном синтезе всех своих очертаний, не требуя для своего представления ни размышления, ни усилия воли. Но каждый такой эмблематический образ потом раскрывается в целом ряд других эмблем и разных символических знаков, имевших целью обозначить все частные моменты его смысла и значения, и тут уже даже рефлексия, соображая причины, почему в образе все расположено так, а не иначе, приводит к невольному удивлению глубине замысла и красоте его выполнения[1]. Эта мудрость (египетских жрецов) тем собственно удивительна, что, не будучи сама тождественна с причинами бытия и сущности вещей, однако оказалась способною воспроизводить вещи сообразно с этими причинами. Что же из этого следует? А то, что

---

[1] Тут Плотин под другими образами и символами (εἴδωλον ἐν ἄλλῳ ἐξειλιγμένον καὶ λέγον αὐτὸ ἐν διεξόδῳ), объясняющими первые, вероятнее всего разумеет письмо иератическое, которое жрецы употребляли в комментариях к тому, что начертано было посредством иероглифов.

если мир чувственных вещей, как он есть перед нами, прекрасен, хотя для признания его таковым иные требуют строгого доказательства, которое трудно, если не невозможно, то уже прежде всякого исследования, без всякого доказательства следует признать, что мир сверхчувственный, как он есть, во всей целости своей прекрасен. Возьмем из всего (что можно сказать об этом мире) пока нечто одно самое великое и важное, потому что оно применимо ко всему[1].

7. Так как мы сразу признаем, что эта вся вселенная, как она есть пред нами, произошла от иного высшего начала, то спрашивается, — этот Создатель ее, обдумывал ли план ее прежде создания, соображал ли, что прежде всего нужно образовать шар земной и повесить его посреди мира, потом произвести воды и разлить их по земной поверхности и потом уже создать постепенно все, что занимает пространство от земли до неба? Приступил ли он к созданию живых существ лишь после предварительного обсуждения, какие формы дать каждому роду и виду их, какими внутренними и какими внешними органами снабдить их? Начертал ли он себе предварительно план мироздания в целом и в частях и уже после этого приступил к созданию? Нет, такое предваряющее обсуждение в нем, с одной стороны, невозможно, ибо как он мог бы обдумывать то, чего еще не видел и чего нет, а с другой и неуместно, ибо если бы он творил, взирая на нечто другое, пользуясь другим, то это было бы похоже на то, как творят люди, — художники, пользуясь руками и разными инструментами, а это немыслимо в применении к нему, потому что и руки, и ноги и все такое есть нечто в сравнении с ним позднейшее. Остается допустить, что чувственные вещи имеют теперь бытие свое (через него, от него) в чем-то другом (в материи как в своем субстрате) вот почему и как: так как он, вмещающий в себе всю полноту истинно сущего, находился (и всегда находится), так сказать, в непосредственном соседстве с этим другим, и ничто разделяющее их посередине не стояло, то он вдруг сразу отражается в этом другом, проявляет в нем свой образ, как бы начертывает тут свой портрет, частью непосредственно сам, а частью через посредство универсальной мирообразующей души, а то и через посредство индивидуальных душ, — то или другое тут безразлично. Таким-то образом все вещи (по своей форме) оттуда от него происходят, и понятно, что там в нем они имеют несравненно большую красоту, чем здесь, потому что тут в них к формам примешивается материя, а там они существуют как чистые формы, или идеи. Этими-то формами, имеющими свой источник там (в сверхчувственном мире, в уме), объята вся наша

[1]Сознаемся, что мы дали скорее перифраз, чем перевод всей этой главы, — простой буквальный перевод ее дал бы нечто не совсем складное и удобопонятное.

вселенная от начала и до конца во всех пунктах: тут материя принимает прежде всего формы четырех элементов, потом к этим присоединяются другие, а к тем еще и еще иные, и вот почему нигде нельзя найти самой материи в чистом виде, т. е. потому что она вся укрывается под этим многоразличием форм. Принимает же она всяческие формы потому, что сама по отношению к форме представляет нечто самое последнее (бесформенное), между тем как с своей стороны творящий принцип, имея пред собою или, точнее, в себе первообраз всякой формы, производит все формы тихо, бесшумно, потому что сам весь в существе своем как бы состоит из сущностей и форм (из субстанциальных идей), производит без всякого усилия всю вселенную, потому что и сам он есть своего рода универс (идеального мира), и ничто не может ни стеснять его творческую деятельность, ни ограничивать его всемогущую силу и власть над всем. Сами-то себя друг друга тварные вещи стесняют и ограничивают, но они не могли и не могут оказывать творчеству его никакого противодействия; потому что он сам есть универс. Мне кажется, что если бы мы, люди, были первообразными сущностями, субстанциальными идеями, т. е. если бы субстанциальная творящая идея составляла саму сущность в каждом из нас, тогда и наше творчество все на пути своем одолевало бы легко, без всякого труда. Впрочем, и в настоящем своем состоянии человек (его дух, или ум) творит свой образ, но образ совсем иной, иной природы (свое тело, делающее его индивидуумом), потому что, становясь таким-то определенным индивидуумом, он тем самым выделяется из общего, из универса, как и наоборот, переставши быть индивидуумом (по разлучении с телом), он воспаряется, по словам Платона, в горняя и там становится властным над вселенной; это потому, что, слившись с универсом, делит с ним и могущество его.

Все это мы клоним вот к чему: мы-то, люди, конечно, можем задаваться вопросами о том, почему земля помещена в середине мира, почему она имеет вид шара, почему и для чего экватор наклонен к эклиптике и т. п.; но из этого вовсе нельзя заключать, что и в высочайшем уме было и есть нечто похожее на эти наши соображения, что он сперва взвесил, что, как и почему должно все быть и уже потом решил все так и устроить; напротив, если все в мире прекрасно устроено, то это единственно только потому, что ум таков, каков есть, что природа его такая, а не иная. Творчество высочайшего ума может быть сравнено с умозаключением, но таким, в котором заключение, вывод, дается сразу без всяких посылок, показывающих его основания или предшествующие условия; тут нет ничего выводного, никакого предварительно обдуманного и последовательно

5 Зак. 107

развитого плана, но все готово сразу прежде всякого обдумывания, потому что обдумывание, рассуждение, доказывание, удостоверение — все это суть вещи уже позднейшие и низшего порядка; единственно потому только, что ум есть начало всего, имеющее такую, а не иную природу, он определяет к существованию весь этот состав и порядок вещей, какой мы видим. Поэтому, если вообще следует считать истинным правило, говорящее, что началу нечего искать причин, то тем строже дóлжно соблюдать это правило по отношению к тому высшему, совершеннейшему началу, которое есть вместе и конец, или осуществленная цель, ибо существо, которое совмещает в себе начало и конец, или полное завершение, обладает всем — всей полнотою бытия; оно есть вседовлеющее, ни в чем не нуждающееся.

8. Это начало, этот высочайший ум, представляет собою самую высшую, первичную красоту; он прекрасен во всей своей целости, во всем своем объеме, в котором нет ни одного пункта, которому не была бы присуща такая же красота. И кто мог бы отрицать эту красоту ума? Конечно, не тот, кто имеет полный ум, но только или тот, кто лишь некоторою долей его обладает, или совсем его лишен, ибо если не это начало, то какое же другое можно признать за высочайшую красоту? Ведь начало, предшествующее даже этому — абсолютно первое (Первоединый) — не имеет нужды даже в красоте (и стоит выше красоты). Напротив, то, что вслед за этим первым началом появляется на арене бытия, представляет собою действительно зрелище, восхищающее своею красотою, потому что это есть зрелище идей, форм, созерцаемых умом. Эту мысль и Платон хотел нам внушить своим замечанием, что Демиург одобрил, — нашел прекрасным свое создание[1]. Замечанием, которое имеет тот смысл, что удивление и ободрение тут относилось не к иному чему, как к красоте первообраза и идеи (τὸ τοῦ παραδείγματος καὶ τῆς ἰδέας κάλλος). В самом деле ведь, когда мы удивляемся красоте какой-либо копии, то удивление наше относится всегда, собственно, к тому образцу, с которого она снята, а если кто этого не сознает, то в этом ничего нет удивительного, ибо и влюбленные, например, да и все, восхищающиеся видимою красотою, не сознают, что они вместе с тем восхищаются и причиною ее — красотою сверхчувственною, идеальною. А что Платон восхищение Демиурга своим созданием относит именно к первообразу, это усматривается из того, что он, сказавши о Демиурге: «и он восхищался своим созданием», прибавляет: «ибо он решил создание свое сделать как можно более похожим на

[1]В «Тимее» 37c-d ὁ γεννήσας πατὴρ ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς τι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι.

его образец». Когда создание называется прекрасным и в то же время признается копией первообраза, то этим, очевидно, делается указание на еще высшую первичную красоту первообраза, ибо если бы он не обладал такою совершеннейшею, неизреченною красотой, тогда что другое могло бы обладать большею красотою, чем этот видимый мир? Поэтому не правы и те, которые слишком порицают и осуждают этот мир; правда лишь то, что он настолько несовершен, насколько не есть тот первообраз, по которому он создан.

9. А что это так, — представьте себе, что в этом видимом мире каждое существо, сохраняя особенность своей индивидуальной сущности, сливается воедино со всеми другими до такой степени, что уже ничто отдельно само по себе не привлекает вашего взора, но все видится как одно слитное единое; вообразите кроме того, что это будет тогда как бы прозрачный, стоящий перед вашим взором шар, в котором сразу можно видеть все, в нем заключающееся, — как-то солнце, звезды, землю, моря, все живые существа; представивши таким образом мысленно прозрачный шар, заключающий в себе вещи, которые или движутся, или покоятся, или попеременно то движутся, то покоятся, вы затем, сохраняя без изменения вид этого шара, уничтожьте его массу, удалите из него протяженность и вообще всю материальность, не уменьшая однако, величины его, — и тогда призовите Бога, создавшего тот мир, образ которого вы теперь имеете перед своим мысленным взором, — призовите, да снидет он сюда, — и он, единый, но содержащий в себе всех и вся, снидет и украсит этот мир всеми теми божествами, которые всегда в нем суть, из коих каждое содержит в себе другие, которые представляют множественность только по своим разнообразным силам, а на самом деле составляют одно целостное божество, по оной причине, что их многоразличные силы объемлются единством или что единый Бог имеет в себе совокупность всех божеств, Бог, который нисколько не умаляется от того, но все прочие от него происходят, именно потому, что все в нем же всегда находятся. Все они существуют вместе, и хотя каждое из них отлично от каждого другого, но это отличие не соединяется у них ни с особым местом в мире, ни с особою чувственною формою, так как в противном случае одно находилось бы здесь, другое там, и тогда не могло бы быть и речи об универсальности, о вездесущии божества. Они не представляют собою таких частей целого, которыми бы отличались и друг от друга, и от всего целого, ибо присущая целому полнота силы вовсе не разложена, не разделена в них на множество частей таким образом, чтобы величина ее могла быть измеряема числом этих частей; напротив, вся совокупность их, весь сверхчувственный мир, представляет одну целостную нераздельную полноту силы бесконечной, неистощимой, всемогущей, почему мир этот необъятен между прочим и по

бесконечному множеству своих частей. В самом деле, разве можно найти и указать где-либо место, куда бы он не проникал и где его нет?! Наш чувственный мир, правда, тоже велик, так как и он представляет совокупность всевозможных сил, но он был бы еще более велик — настолько, что нельзя было бы ни представить, ни выразить великости его, если бы в нем силы не были связаны с телесностью, и оттого не были ограничены, малы. Великими, конечно, кажутся нам силы, присущие огню и другим стихиям, но они велики, лишь насколько представляют образы и подобия той поистине бесконечной силы, в своих действиях сожигания, разрушения, истребления вещей, или же соединения и созидания в них бытия и жизни; но ведь они разрушают лишь потому, что и сами подвержены разрушению, порождают, производят вещи лишь потому, что сами происходят, производят. Напротив там, в сверхчувственном мире, сила всегда тождественна с самой внутренней сущностью, а сущность, в свою очередь, тождественна с чистою красотою, ибо что это была бы за сущность, не имеющая красоты, или красота, лишенная сущности, субстанциальности? Ведь для истинной сущности не иметь красоты значило бы то же, что не быть такою сущностью (т. е. не иметь никакого права на существование в мире истинных сущностей, долженствующих представлять виды чистой красоты); сущность (т. е. субстанциальное бытие) лишь потому и желательна, что она тождественна с красотою, и, напротив, красота сама для себя любезна, служит источником восхищения и наслаждения лишь под тем условием, если она субстанциальна, и нет никакой надобности задаваться вопросом, которая из этих двух вещей служит основою и причиною другой, потому что природа их обеих одна и та же. Поэтому-то (здесь, в чувственном мире) для каждой вещи, как представляющей собою лишь мнимую сущность, чтобы быть красивою, а еще прежде чтоб существовать, необходимо, чтобы на нее пала тень, и в ней отразился и запечатлелся образ той истинной красоты, так что здесь каждая вещь и существует, и красотою обладает всегда лишь настолько, насколько участвует в красоте истинной сущности; каждая вещь чем больше в ней имеет участия, тем более бывает совершенна, ибо путем этого участия тем больше усвояет себе эту прекрасную сущность.

10. По этой-то причине даже сам Зевс, этот старейший из богов, как началовождь всех их, первый шествует в созерцании этого сверхчувственного мира, а за ним следуют другие боги, демоны и даже те души, которые способны к такому созерцанию[1]. Мир же этот появляется им вдруг во всем своем блеске невесть откуда, из

---

[1]Тут Плотин считает уже излишним цитировать Платона — «Федр» 246d: — ὁ μὲν μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς πρῶτος πορεύεται, τῷ δ' ἕπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων... ἕπεται δὲ ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος...

некоего невидимого места, и с недосягаемой высоты своего горизонта все освещает, все наполняет сиянием своего света, который, подобно свету солнца, ослепляет смотрящих на него снизу, и заставляет отворачиваться тех, которые не могут глядеть на него; одних он оживляет и поддерживает своею силою, когда те глядят на него, а других устрашает и тем больше, чем кто дальше отстоит от него. Те, которые в силах глядеть на этот свет, устремляют взор на него одного — на один и тот же пункт, однако не все и не всегда видят одно и то же, но один, всматриваясь, видит, каким светом сияет справедливость сама в себе — в самом источнике и существе своем, другой наслаждается созерцанием той мудрости[1], с которой не может идти ни в какое сравнение наша здешняя человеческая мудрость, представляющая лишь слабый образ ее, между тем как она на все простирается, все обнимает, как некая равная всему (т. е. всей совокупности существующего) величина, и потому усматривается обыкновенно в конце всего теми, которые успели уже обозреть все другие светоносные сущности. Вот каким зрелищем наслаждаются боги — все вместе и каждый порознь, да и те души, которые способны созерцать это зрелище, ибо и души могут, при желании, обозревать от начала и до конца и вмещать в себе все, что находится там — в сверхчувственном мире, могут кроме того и пребывать в нем тою своею частью, которая с ним сродна (т. е. умом), да и во всей целости своей они пребывают здесь дотоле, пока сами не пожелают удалиться отсюда.

Так вот что созерцает Зевс и те из них, которые, следуя за ним, пылают любовью к этому горнему миру. После всего тут предстает взорам созерцающих сама красота, которая всею полнотою своего блеска сияет во всех сущностях и во всем, что в них участвует, ибо она блеском своим освещает весь сверхчувственный мир, распространяет его даже на тех, которые созерцают ее, и таким образом делает и их прекрасными, подобно тому как это бывает с людьми, взошедшими на вершину высокой горы, где и земля от лучей солнца окрашивается золотистым цветом, и они от нее принимают такой же цвет, с тем однако различием, что там цвет не есть нечто внешнее, наружное для красоты, но сама красота вся присутствует в цвете и цвет в красоте, так что тут все до глубины, насквозь объято светом, цветом, красотою, между тем как тут (на земле) окрашиваются в цвета (от солнечного света) только поверхности вещей. Кто не способен чувствовать красоту во всей ее полноте и глубине, тому она представляется как нечто отвне взорам предстающее и видимое; но у кого она проникает и охватывает всю душу, те находятся в таком же

[1]Также и здесь «Федр» 247е: καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην καθορᾷ δὲ σωὲροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως οὖσαν...

восхищенном состоянии, как опьяненные вином или нектаром, и тогда они уже не простые зрители ее, а нечто большее и лучшее: тут предмет созерцаемый и душа составляют уже не две друг другу внешние вещи, но одно и то же, как и вообще при самоуглублении и проницательности душа обыкновенно в самой себе находит предмет, который желает созерцать, и иногда имеет его в себе, даже не сознавая этого ясно. Без этого же условия, конечно, душа созерцает красоту вне себя, потому что сама желает ее таким образом видеть вследствие утвердившейся привычки все подлежащее созерцанию считать за внешнее. Но следует стараться, чтобы это зрелище сверхчувственного имело место в душе созерцающего, чтобы он в созерцании сливался воедино с созерцаемым, на подобие того, как вдохновенный каким-нибудь божеством — Фебом ли то, или Музой, — созерцал бы то или другое из них в самом себе, если только он способен видеть в самом себе нечто божественное.

11. Когда кто-либо из нас, даже не обладающий способностью самоуглубления и самонаблюдения, удостоивается божественного наития и видения, то в это видение он все же вносит и самого себя и сознает, что его собственный образ получил тут большую красоту. Когда же он отвлечет свое внимание даже от этого своего образа, как он ни прекрасен, и доведет умственное сосредоточение до такого чистого единства, в котором не будет уже никакого раздвоения, тогда он весь сольется воедино с Божеством, проникшись всецело его молчаливым, бесшумным присутствием, которое продолжается столько, сколько он снести может и хочет. Когда он ниспадает опять в состояние раздвоения (раздвоенного созерцания, различающего объект от субъекта), но остается при этом чистым (от всяких чувственных впечатлений), он все же остается еще близким к божеству, как и всякий раз, когда всецело обращается к нему. Вот что обыкновенно происходит, когда человек делает такое обращение всего себя к богу: сначала он чувствует, что иное есть он сам, а иное Бог, но потом как только он погрузится внутрь себя и весь как бы скроется и исчезнет тут, другими словами, коль скоро он отрешится от своего особого я, боясь не быть отдельным и отличным от Бога, он тем самым избегает того, чего боялся — сливается и становится едино с Богом, между тем как доколе он остался бы при желании зреть его, как нечто иное, от себя далекое, конечно, и видел бы его только вне себя. Поэтому-то, чья душа желает познать и созерцать Бога, тот должен наперед составить себе ясную идею или образ, должен наперед сообразить и взвесить, как неизмеримо велико то существо, в общении и единении с которым ему желательно вступить, и только тогда с верою, что в этом единении найдет высшее блаженство, он

способен будет погрузиться в глубины божественного до такой степени, чтобы быть не простым только созерцателем, но также предметом достойным созерцания, чтобы самому сиять светом тех идей, которых родина там — в божественном, сверхчувственном мире.

Но, возразят нам, разве возможно наслаждаться красотою, не глядя на нее, не видя ее (вне себя, как внешнюю вещь)? — Конечно, можно видеть ее и вне себя, но кто рассматривает ее таким образом, т. е. как нечто от себя отличное, тот, понятно, в своем созерцании не соединяется, не сливается с нею в одно, как и зрение, обращенное на внешний предмет или не дает нам зрительного восприятия этого предмета, или если дает, то только под условием, если в нем произошло соединение и отождествление видящего с тем, что видится. Такое воззрение есть обращенное на самое себя сознание, есть самососредоточение, которое сознающий субъект оберегает от таких слишком сильных ощущений, которые могли бы оторвать его от себя. Можно по этому поводу поставить на вид, что вещи дурные или вредные глубже поражают нас своими впечатлениями, но зато сопровождаются лишь слабыми, смутными представлениями именно потому, что последние как бы сокрушаются силой первых. Так, например, болезнь глубоко нас поражает и очень волнует (и она же обусловливает спутанность, неясность представлений), а здоровье напротив, благодаря своей равномерности и тихости, которой оно характеризуется, дает ясное представление о себе (и вообще обусловливает ясность представлений). Тихостью же и покойностью характеризуется здоровье потому, что оно нам свойственно и составляет одно с нашею природою, тогда как болезнь не составляет нашей существенной принадлежности, есть нечто чуждое нам, даже противное нашей природе, и вот почему она ощущается нами всегда глубже, сильнее, между тем как подвергаясь ей, мы имеем сознание о себе и о всем своем лишь слабое и смутное. Лучше, яснее всего мы сознаем самих себя тогда, когда переживаемое, испытываемое нами составляет одно с нами — с нашим существом. Вот почему, даже когда речь идет о высшем сверхчувственном, то мы, дойдя до познания его умом, все-таки склонны думать, что познанием тут не обладаем, — думаем иногда так потому, что обращаемся за справками к ощущению, а ощущение отвечает, что оно ничего такого не видело и не видит; и это правда, потому что оно не видело и не увидит никогда ничего подобного (сверхчувственного). Это значит, что сомнение тут идет собственно от ощущения; но ведь видевший (этот сверхчувственный мир) есть кто-то совсем другой, чем ощущение, и для него-то этого другого отрицать виденное значило бы отрицать самое себя — свое собственное существование, потому что

он (ум, или дух) никоим образом не может выйти вне самого себя, чтоб видеть себя телесными очами.

12. Итак, мы показали, в каком смысле он (ум) может созерцать сверхчувственный мир как отличный от него, и в каком — как однородный с ним. Но так ли или иначе он созерцает, — важнее всего, что же именно он возвещает (оттуда, как результат созерцания?) Он уверяет, что там Бог рождает безболезненно сына неизреченной красоты, а через него и все прочее творит и в нем же все созданное сохраняет без всякого усилия, что Он, в радости за жизнь своих созданий и из любви к ним, всех их к себе же обратил, в себе же на своей всемогущей силе утвердил и затем наслаждается созерцанием их красоты и сиянием в них собственного величия. Из числа сияющих красотою созданий, но все же красотою меньшею, чем какою сияют те, которые всегда пребывают в лоне Отца, сын Зевс один проявляет себя вовне (вне идеального мира — в чувственном мире) [1]. По его-то образу, как образу последнего сына, можно судить о том, каков его отец и каковы пребывающие в лоне Отца его братья. Не напрасно говорится, что Зевс происходит от такого Отца, ибо он с своей стороны производит другой мир, тоже прекрасный — насколько этот мир есть образ, отпечаток красоты, ибо не возможно же, чтоб образ красоты и сущности сам не был прекрасен. В себе самом и во всем Зевс воспроизводит свой первообраз и вот почему он есть носитель и источник жизни и сущности, представляющей подражание (жизни и сущности Первообраза), он обладатель и создатель красоты, представляющей образ красоты первообразной, он, наконец, есть образ вечности своего Отца, без которой он и во всем прочем не всегда, а только временно, по временам был бы образом, что немыслимо так как он есть образ, не созидаемый искусством, (но рождаемый самою природою), а всякому такому естественному образу свойственно существовать и оставаться таким, каков есть, дотоле, пока существует его первообраз. Поэтому заблуждаются те, которые полагают и учат [2], что между тем как мир идеальный вечно и неизменно существует, мир чувственный подлежит разрушению, как и произошел он во времени, как будто тот, кто создал его, предварительно обдумывал план создания. Впрочем, каков бы ни был образ его создания, все равно этим людям по крайней мере лишь то следовало бы уразуметь и принять в соображение, что пока сияет светом (красоты и жизни) мир идеальный, дотоле не может погибнуть происходящий из него мир чувственный;

[1] Здесь, как и в других местах, Плотин Зевса отождествляет с мировой душой, Кронос же у него есть ум, а Уран — абсолютно первое, высочайшее божество — Первоединый.

[2] Тут Плотин разумеет гностиков; имеется и особый трактат его против них.

последний может и должен существовать столько же, сколько и первый; но первый как всегда был, так и всегда будет, — если только этими словами может быть выражена истинная сущность дела.

13. Бог же (Кронос) представляется связанным на том основании, что он пребывает неподвижно и неизменно в своем тождестве: господство над видимой вселенной он предоставил своему сыну (Зевсу) по той причине, что ему самому, обладателю и источнику всех и всяческих благ, не свойственно, оставив свое царство в сверхчувственном мире, нисходить до владычества в мире позднейшем и низшем. Таким-то образом он (Кронос) с одной стороны имеет над собою отца (Урана), к которому всегда обращен, как к высшему себя, а с другой стороны имеет под собою мир (чувственный), созданный его сыном, и стоит в средине между Отцом своим, как более совершенным, и сыном, как менее совершенным; он ниже Отца (Урана), насколько (в своей природе) рассекает его единство (на двойство мышления и бытия, ума и идей), но выше сына, насколько он (будучи связан лишь узами своей собственной чисто духовной природы) свободен от уз низшей природы (которыми связан сын — мировая душа). Так как отец (Уран) выше сына, следовательно, выше даже красоты, то сын (Кронос — ум) есть сама красота — первая, совершеннейшая. Правда, что и душа мировая прекрасна, но он еще прекраснее, поэтому что она есть только образ его и обладает от него достаточною красотою природы, и увеличивает красоту эту в той мере, в какой своим созерцанием к нему же обращается как к своему началу. А если так, если мировая душа, или, говоря языком мифологии, если Афродита прекрасна, то как прекрасен должен быть ум? Если у души, или Афродиты, столько красоты, то сколько ее в уме? Ведь если и у души и у Афродиты красота не есть первоначальная, то спрашивается, от кого же та и другая имеет красоту как природную, так и приобретенную (как не от ума)? Мы, люди, тоже прекрасны тогда, когда, зная свою истинную природу, пребываем в ней, сообразуемся с нею, но теряем красоту и становимся безобразны, когда, не зная и не принимая в соображение своего истинного существа, ниспадаем в низшую природу (в низшую форму чисто чувственной жизни).

Так вот где место самой высшей, полной и чистой красоты, в сверхчувственном мире, а оттуда она светит и сюда — к нам. Довольно ли этих соображений и размышлений для ясного представления этого высшего мира, или чтобы сделать представление о нем еще более ясным, следует повести к нему мысль нашу еще по какому-нибудь иному пути?

ОБ УМЕ, ИДЕЯХ И О СУЩЕМ (V 9) *

(Περὶ νοῦ, καὶ τῶν ἰδεῶν, καὶ τοῦ ὄντος)

Не все люди в одинаковой степени способны созерцать сверхчувственный мир. Отношение между умом и мировою душою. Состав ума: идеи как такие сущности, в каждой из коих ее реальная основа нераздельна и тождественна с идеальной. Какие именно идеи содержатся в уме. Вопрос об индивидуальных идеях. Вопрос об отношении человеческой души к своей идее и к мировой душе.

1. Люди с самого начала, от рождения, да и потом, гораздо больше пользуются (как орудием познания) чувствами, чем умом, и вследствие этого естественно прежде и больше всего интересуются вещами чувственными. Некоторые на них и останавливаются, — не идут дальше чувственного в своей жизни; считая страдание злом, а удовольствие благом, они стараются всячески избегать первого и достигать последнего, и в этом состоит вся мудрость тех между ними, которые выделяются смышленостью и ловкостью и похожи на тех птиц, которые, набравши с земли много тяжести, никак не могут подняться с ней на воздух и лететь, несмотря на то, что от природы имеют для полета крылья. Другие, следуя высшим влечениям души, стремятся к чему-то лучшему и несколько приподнимаются над низменностью чувственного, но не будучи способны зреть и мудрствовать горнее и не зная, где и на чем им следует стать и утвердиться, после того как оторвались от земного, опять возвращаются к тому слывущему под именем добродетели образу действий, основанному на земной расчетливости, выше которого хотели было подняться. Но есть и третий род, — род людей божественных, которые обладают и большею мощью и более острым зрением: они как только заметят сияющий свыше свет, тотчас воспаряют, минуя облака, тучи и туман, облегающие землю, — туда в сверхчувственный мир и по достижении его, забыв о земле и обо всем земном, там уже и остаются как в своем настоящем родном отечестве и радуются радостью, похожей на ту, какую испытывает человек, который после долгих скитаний на чужбине очутился наконец на своей родине.

2. Однако, что это за горнее отечество, что это за место? Как и кто его достигает? — Достигает его тот, кому от природы присущ философский эрос, кто с самого начала есть настоящий истинный философ. Истинный эротик в присутствии красоты, возбуждающей в нем эрос — влечение, любовь, обыкновенно чувствует вначале нечто похожее на родовые потуги и боли; но он не останавливается долго

---

* «Вера и разум», 1898, № 19, с. 282–298.

на красоте телесной, а восходит от нее к той красоте, которую имеет в душе добродетель, мудрость, исполнение долга, законов, а потом — к причине этих духовных красот, и в этом движении все выше и выше не останавливается дотоле, пока не дойдет до того последнего, которого есть самое первое — красота в самой себе и от себя, и только тогда наконец прекращается у него то мучительное напряжение, которое мы сравнили с родовыми болями, а прежде этого — нет [1].

Но как он восходит на такую высоту? Откуда у него берется на это сила? (Сила эта, сказали мы, есть эрос, но) как разум пользуется эросом и руководит им (в достижении этой цели)? А вот как: он рассуждает, что красота телесная, как красота тел, которым она присуща, есть акцидентальная, отвне к ним привходящая, и что она состоит в тех формах (μορφαί), для которых тела служат материей; а так как этот материальный субстрат изменяется, то мы видим постоянно, как тела теряют красоту и становятся безобразными; вот почему разум говорит, что красота тела есть лишь заимствованная, красота лишь по участию (их в красоте). Что же такое делает их красивыми? Делает их красивыми, понятно, с одной стороны, присутствие в них красоты, а с другой — акт души, которым она, образуя тело, дает ему ту форму, которую в себе имеет. А если так, то нельзя ли уже душу признать за красоту в себе — за первую, абсолютную красоту? Нельзя в виду того наблюдения, что одна душа прекрасна благодаря своей мудрости, а другая лишена всякой красоты, безобразна, потому что скудоумна. Выходит, что красота души предполагает в ней, как свое необходимое условие, мудрость. От кого же душа заимствует мудрость? Понятно, не от кого иного, как только от ума, но, конечно, не от такого ума, который иногда бывает умен, иногда нет, а от такого, который есть ум поистине в полном, абсолютном смысле слова и который поэтому самому прекрасен всецело в самом себе и от себя. Что же, следует тут и остановиться, как на самом первом, или можно и должно идти еще дальше — выше даже ума? Конечно, можно и должно, потому что ум (при постепенном восхождении мысли от низшего к высшему) является нам прежде самого первого начала, как бы в вестибюле его как абсолютного блага; конечно, насколько ум открывает в себе и содержит в себе все сущее, он есть образ блага, но только образ и притом образ его во множественности, между тем как первое начало, само благо, пребывает всегда в своем чистом абсолютном единстве.

3. Итак, всмотримся теперь в природу этого Ума, который, по признанию нашего разума, обладает абсолютным бытием и есть

---

[1] Это тоже есть платоновская мысль, развитая в «Пире», «Федре» и отчасти в «Теэтете».

абсолютное существо; бытие такого существа уже доказано нами в другом месте, иным путем. Смешно, казалось бы, даже ставить вопрос такой, принадлежит ли ум к числу всего того, что действительно существует, а между тем есть люди, которые не прочь усомниться даже в существовании ума и уже тем более в том, что он таков, каким мы его представляем, что он имеет отдельное (от материи) существование, что он содержит в себе все истинно сущее, что в нем находятся все виды сущего как идеи и тому подобное. Вот о чем предстоит нам теперь говорить.

Все вещи, бытие которых мы признаем и утверждаем, — будут ли это произведения искусства или произведения природы, — суть вещи сложные, составные и нет между ними ни одной такой, которая была бы проста и едина. Что касается произведений искусства, то каждое из них представляет такой или иной материал — медь, дерево или мрамор, да и этот материал не есть еще художественное произведение, пока одно искусство не обработает его в статую, другое — в кровать, третье — в дом, вложив в него каждое свою специфическую форму. Точно так же и произведения природы представляют собой разнообразные соединения и смешения, которые в анализе оказываются состоящими из такого или иного количества различных элементов и такого же количества форм их, как, например, человек, в анализе оказывается состоящим из души и тела, а тело — из четырех стихий. Так как все 6 сил без исключения оказываются состоящими из материи и из принципа, дающего ей форму (ἐξ ὕλης καὶ τοῦ μορφοῦντος), — ибо материя четырех стихий сама по себе бесформенна, — то естественно возникает вопрос, откуда же материя получает формы, и если от души, тогда спрашивается, сама-то душа проста ли или состоит из двух частей, из коих одна играет роль материи, а другая — роль формы, именно ум, так что первая похожа на ту форму, которую имеет медь в статуе, а последняя похожа на тот принцип, который создает саму эту форму.

Если мы эти соображения обобщим и распространим на всю совокупность вещей, то тоже должны будем признать, что ум есть творец и создатель (νοῦν ποιητὴν καὶ δημιουργόν) их, то есть что не от кого иного, как от Ума, через посредство другого начала — души мировой, материальный субстрат всего принимает формы и становится или водою, или воздухом, или землей, или огнем, — таким образом, что душа, формируя материю в эти четыре мировые стихии, сама, со своей стороны, воспринимает от ума руководящие идеи, принципы, подобно тому как каждый художник почерпает их в своем искусстве и потом уже, сообразуясь с ним, дает такую или иную форму своему произведению. Точно так же и в уме можно

различать два момента: с одной стороны он для души есть форма (и источник форм), а с другой он есть принцип, который формирует ее (и все) наподобие того, как художник формирует материал в статую и который содержит в себе все те формы (или идеи), которые дает (вещам). Те формы, которые сам ум дает душе, конечно, суть самые подлинные, истинные, и те, которые имеют в себе тела (от души), суть только более или менее близкие к оригиналу копии и подражания.

4. Однако, почему это, дойдя до души, мы не останавливаемся на ней, не принимаем ее за самое первое начало? Да потому, что ум выше и совершеннее, чем душа, а что выше и совершеннее, тому по природе принадлежит первенство (перед тем, что менее совершенно). Следует считать ложным то воззрение, будто душа по мере своего развития и совершенствования сама из себя производит ум, ибо как, спрашивается, то, что есть одна лишь возможность, может перейти в действительность само собою без чего-либо другого актуально существующего, которое способно было бы превратить его из возможного в действительное? Ведь если бы такой переход был предоставлен случаю, то он мог бы и никогда не осуществиться. Поэтому первенство следует усвоять тому, что есть сразу актуально, что есть совершенное и вседовлеющее, а то, что не есть сразу совершенное, ставить после него на втором месте. Несовершенное может быть совершенствуемо лишь тем началом, которое его произвело и в этом случае выполняет по отношению к нему роль отца, родившего несовершенного и потом его совершенствующего. В данном случае, за так относящееся к творцу, первоначально лишенное всякого совершенства порождение может быть принята материя, которая становится совершенною по мере того, как принимает многоразличные формы. Притом же душа не свободна вполне от того, что называется страданием, страстью; значит, должно быть, кроме нее, нечто совершенно бесстрастное, невозмутимое, а иначе все могло бы со временем раскрыться и разрушиться, словом, должно существовать начало высшее, чем душа. Далее — душа в мире находится; значит, должно быть начало высшее, чем душа, и в том отношении, что оно вне мира существует, ибо если бы не было такого сверхмирного начала и сущее исчерпывалось бы только тем, что есть в мире, то есть в телах, в материи, тогда ничего не было бы твердого, нерушимого, так как тогда даже идеи, как, например, идея человека, да и все идеальные сущности не могли бы быть перманентными, неизменными и вечными. Все эти соображения, к которым можно бы присоединить еще и много других, приводят к тому заключению, что кроме души существует другое еще высшее начало — Ум.

5. Ум же в строгом абсолютном смысле слова должен быть представляем не как такой, который существует сперва лишь потенциально и из неумного потом становится умным, — ибо в таком разе оказалось бы необходимым иное, высшее начало, но как такой, который сразу ум актуальный и вечный. А если так, если такой — вечный абсолютный Ум имеет свой разум не отинуду, то это значит, что сколько он ни мыслит, всегда от самого себя мыслит, и все, что ни мыслит и в себе имеет, от себя же имеет. Или, так как он всегда мыслит только от себя и через себя, то это значит, что он есть всегда то же самое, что составляет предмет его мышления, потому что в противном случае, то есть если бы сущность его самого была иная, и сущность того, что он мыслит, была совсем другая и особая, тогда он не был бы сразу и через себя одного умным, или был бы умом лишь потенциальным, но не актуальным. Поэтому мы не должны в этом уме отделять одно от другого — мышление от мыслимого, хотя мы, привыкши делать такое разделение в нашем познании чувственных вещей, склонны делать его и там, в чистом мышлении высочайшего ума.

Итак, как это ум есть такая чистая актуальность, такая актуальная энергия мышления, которую мы принуждены считать тождественною с тем, на что она простирается, что служит ее предметом? А вот как: так как ум сам есть бытие истинно, или абсолютно, сущее, то он тем самым, что мыслит мыслимое, делает его и сущим, дает ему истинное существование; а это значит, что сам он есть все сущее, вся совокупность тех сущностей, которые через него и в нем (в его мышлении существуют). В самом деле, ведь сущности, которые он мыслит, должны же где-нибудь быть, а могут они быть или вне его (и в таком разе они, конечно, отдельны и отличны от него) или в нем же самом и тогда они должны составлять единое с ним. Чтобы они находились вне его, — это невозможно, ибо где же, спрашивается, в чем другом они могли бы быть? А если они нигде более, как только в нем же, то они должны быть с ним тождественны. Ведь нельзя же субстратом их считать чувственные вещи, хотя некоторые держатся такого мнения, потому что никакая первичная истинная сущность не может быть чувственною и не может находиться в мире чувственного, где присущие материи формы представляют лишь отражения и образы истинных сущностей, ибо где форма находится в ином, чем сама она (в материи), там она не первоначальна, там она появляется от высшего начала и представляет лишь его образ и подобие. Потом, если необходимо признать, что не иной кто, как ум, есть творец вселенной, то рядом с этим никак

нельзя уж допустить, чтобы он, приступая к созданию вселенной, мыслил сущности существующими в том, что еще не существовало. Само собою понятно, что они должны были существовать прежде видимой вселенной; а это значит, что они суть не образы, не копии чувственных вещей, а напротив, предшествующие им их прототипы и что они составляют само существо ума (суть составные элементы его бытия). Но довольно (для изъяснения чувственного мира), говорят, и принципов (оживляющих и организующих вещи — σπερματικοὶ λόγοι). Пожалуй, — если они вечны и изменению не подвержены; а коль скоро они таковы, то местом или субъектом их может быть только ум, как начало высшее, чем природа, чем ее законообразность, высшее даже, чем сама душа, ибо все это такие вещи, которым самим по себе принадлежит бытие не актуальное, а лишь потенциальное.

Итак, ум есть поистине все истинно сущее, почему, мысля все сущее, он мыслит, имеет его не вне себя, а в себе; все истинно сущее как не предшествует уму, так и не после него появляется, но есть вместе с ним, он же для всего сущего есть первый законодатель, или точнее, есть сам живой закон всего и всякого существования. Поэтому вполне справедливо положение (Парменида) «мыслить и быть одно и то же», говорящее, что мышление, знание сверхчувственных вещей тождественно с их бытием. Это правда, — и вот почему каждый из нас сознает свое «я» как существующее, и имеет представления и воспоминания сверхчувственного порядка. Итак, сверхчувственные сущности не вне ума находятся в каком-либо месте, но в уме и в самих себе, не доступные ни разрушению, ни даже изменению, и вот почему они суть истинно сущие, существующие в полном и строгом смысле слова, между тем как если бы это было не так, если бы они были подвержены разрушению или даже только изменению, если бы бытие, существование приходило к ним отинуду, тогда оно принадлежало бы поистине лишь тому, от чего привходит, но вовсе не им; другими словами, это были бы уже чувственные вещи, а чувственные вещи суть то, за что мы их считаем, лишь благодаря их участию (в истинно сущем), то есть благодаря тому обстоятельству, что субстрат их природы получает формы отинуду подобно тому, как медь получает форму от скульптора, а дерево от столярного искусства, ибо и тут, между тем как форма, образ переходят от искусства в вещество, само искусство остается в себе тождественным и содержит в себе в чистом, неизменном виде одну истинную сущность, или идею, статуи, а другое — идею кровати. Это обстоятельство, то есть то, что все тела лишь потому суть такие

или иные тела, что получают отинуду формы, показывает, что они сами суть совсем не то, что истинные сущности, потому что они подвержены изменению, а сущности неизменны, имеют в себе самих основу своего существования, и не будучи протяженными величинами, не нуждаются в месте, — словом, имеют бытие ноуменальное, чистое, себе самому довлеющее. Природа всех тел такова, что для поддержания своего бытия они нуждаются в другом, высшем начале, между тем как ум, своею чудесною силою сохраняющий бытие даже вещей по природе тленных, ни в чем другом для своего существования не нуждается.

6. Итак, ум есть мир чистых сущностей; он содержит их в себе не как в пространстве или месте, но так, как и сам существует, он — единое с ними; все они сразу, одновременно в нем и с ним, оставаясь в тоже время отличными (друг от друга и от него) наподобие того, как и в душе множество представлений, знаний вовсе не ведет к их смешению и слиянию, но каждое из них, так сказать, занято своим собственным делом, не вовлекая в него остальных. Если в нашем мышлении каждое представление, понятие имеет свою собственную активность, то тем более в высочайшем уме ноумены даны и вместе разом все, и не вместе — в том смысле, что каждый сохраняет свою собственную энергию и мощь. Можно сказать, что ум весь обнимает собою все сущности точно так же, как род (родовое понятие) виды или как целое обнимает свои части. Да и организующие принципы представляют явный отпечаток этого отношения, ибо и тут каждый принцип в своей целости есть как бы центр, в котором сходятся в один неделимый пункт все части организма, и в то же время принцип, направляющий конструкцию глаза, отличается от того, который формирует руки, как это различие выступает со всей рельефностью тогда, когда в организме уже сформированы эти и все прочие органы. Таким образом, присущие семенному зачатку силы представляют собою организующий принцип в его единстве и целости, но всегда так, что в нем содержатся и все особые части. Есть, конечно, в семенном зачатке и вещество, например, разные влаги, но сам органический принцип (формирующий это вещество) есть всецело принцип формы — аналогон той жизненной силы души, которая сама есть продукт и образ силы еще высшей. Некоторые природой называют эту присущую семенным зачаткам жизнерождательную силу, которая, исходя из силы еще высшей подобно тому, как, например, от пламени огня излучается свет, овладевает материей и формирует ее тем, что вводит в нее организующие принципы, вовсе не употребляя при этом никаких толчков, движений и не пользуясь

никакими механическими орудиями в роде рычагов, как это иногда болтают.

7. Те наши познания о чувственных вещах, которые вырабатываются рассудочной деятельностью души, и которые не познаниями следует считать, а скорее мнениями, представляют в себе нечто более позднее, чем сами эти вещи (ὕστεραι τῶν πραγμάτων) и суть не что иное, как образы, отражения их; но те познания, те понятия, которые рассудок воспринимает от ума, не имеют своим предметом что-либо чувственное; напротив, насколько они суть такие, т. е. чистые понятия, они тождественны с тем, что в них мыслится, так что тут ум и его мышление (а равно и содержание) составляют одно внутреннее единство. Тем более так должно быть с тем (высочайшим) умом, который (весь и всегда) внутри себя (ὁ νοῦς ἔνδον), который есть то же, что вся совокупность первичных сущностей, который всегда себе соприсущ и всегда есть весь (не потенциально, а) актуально: он, понятно, не раскидывает своих взоров вне себя вокруг, потому что все в себе же содержит, он не занят приобретением знания путем рассуждений, исследований ни о каких таких вещах, которые бы ему не были присущи; эти деятельности, конечно, свойственны душе, ум же всегда пребывающий в самом себе, сам есть все сущее (которое он мыслит), которого он вовсе не выдумывает наперед, чтобы оно существовало (для него и для себя), ибо ведь вовсе не от того и не после того, как он мыслил бога, бог явился и стал быть, или что лишь после того, как он придумал движение, движение явилось как движение. Поэтому следует считать наиболее далеким от истины то представление, когда на том только основании, что (виды сущего) идеи суть мысли (ума) утверждается, что они появились или существуют лишь после или вследствие того, что ум их мыслит, ибо совсем напротив, для того, чтобы мышление ума было мышлением (а не пустым исканием чего-то) необходимо, чтобы мыслимое существовало, а иначе как же ум-то стал бы мыслить (не имея, чего мыслить), как мог бы найти мыслимое? Ведь нельзя же допустить, что он тут предоставлен простому случаю и что все его усилия могут быть тщетны и бесплодны.

8. Так как мышление есть по самому существу единство, то в нем предмет мыслимый (такой или иной вид сущего — εἶδος) и мысль о нем — его идея (ἰδέα) составляют одно и то же. Поэтому на вопрос, что такое есть идея, получается такой ответ: идея есть и мысль ума, или даже сам ум, и мыслимая сущность, ибо каждая такая сущность не есть нечто чуждое уму и ума, ни тем более иное нечто, чем он, но каждая идея есть ум, а ум, понятно, в своей

целости есть совокупность всех идей. Нечто подобное этому представляет каждая наука как целое по отношению к понятиям, входящим в состав ее, ибо и тут каждое понятие составляет часть целой науки, но в то же время не имеет пребывания (отдельно от других частей) в особом месте, и стоит в связи с целым и имеет в нем силу и значение. Ум пребывает в самом себе в покойном обладании всею полнотою бытия, но его нельзя представлять предшествующим этому бытию, ибо это значило бы допускать, что он своею деятельностью, своею мыслью произвел все сущее; напротив, необходимо признать, что бытие предшествует уму, точнее, что в уме сразу дано и есть все сущее, и только тогда уже на это сущее обращена его деятельность, его мысль; подобно тому как в огне первоначальное есть его сущность и потом уже его действие (жжения, согревания), так и тут прежде всего должны быть сущности, которым внутренно присущ ум как их энергия; а так как само существование есть актуальная энергия, то это значит, что бытие и ум представляют одну и ту же актуальную энергию, или что они суть одно и то же. Таким-то образом сущее и ум составляют одну и ту же природу, как равно и сущности, и их актуальные энергии и (то есть опять же) ум, ибо при таком положении мысли (ума) суть идеи (εἶδος), а идеи суть формы или виды сущего (μορφὴ τοῦ ὄντος), а эти, в свою очередь, суть актуальные энергии сущего. Мы-то, конечно, разделяя в абстрактном мышлении бытие и ум, представляем один принцип предшествующим другому, и это потому, что наш-то ум в самом деле отличен от того бытия, от которого себя отделяет, но в том высочайшем уме, с которым нераздельно бытие, ни мышление от бытия, ни бытие от мышления не отличны, так что он есть само сущее и совокупность всех сущностей.

9. Какие же именно идеи содержатся в единстве в этом едином уме, которые мы разделяем своим мышлением? Привести их в известность мы должны не возмущая их покоя, а для этого руководствоваться при созерцании их присутствия в высочайшем уме тою наукою, которая сама зиждется на едином и единстве. Так как этот чувственный мир есть такое живое целое, которое содержит в себе все живые существа, так как он и бытие свое, и всю характерную определенность его имеет от другого начала (мировой души), которое в свою очередь утверждается на уме, то необходимо, что ум есть первообраз всего (что есть в чувственном мире), или что все в нем содержится первообразно и что поэтому сам ум есть не что иное, как тот ноуменальный мир, о котором упоминает Платон, отождествляя его с идеей универсального живого существа (т. е. с

такой идеей, которая вмещает в себя идеи всех живых существ)[1]. В самом деле, подобно тому как когда, с одной стороны, дан такой или иной жизнетворный организующий принцип, а с другой есть тут же и вещество, способное его воспринять, необходимо должно родиться такое-то животное, точно так же раз существует ноуменальная (высшая, чем жизнеорганизующая) природа, природа всемогущая, и ничто ее (энергии) задерживать не может, так как нет ничего более третьего между ею и сущностью, способной принять ее образ, то необходимо эта последняя сущность (душа, а потом и материя) должна от действия ума облечься в его красоту, но, конечно, она получаемую от него форму всегда уже разделяет (на множество обособленных форм), так что, например, тут она есть человек, там она есть солнце, там еще что иное, между тем как там — в той природе (в Уме) — все представляет одно целостное единство.

10. Поэтому следует думать, что все формы чувственного мира имеют себе первообразы там, в мире сверхчувственном, но что, напротив, все искажения формы там не имеют места; там нет и не может быть ничего такого, что противно природе, как и в искусстве не может быть ничего противного искусству. Так, например, жизнетворный организующий (семя животного) принцип вовсе не содержит в себе ни хромоты, ни другого подобного недостатка; все подобные недостатки появляются уже в самом процессе образования и рождения вследствие того, что разные случайные совпадения мешают жизненному принципу вполне подчинить себе вещество. — Потом, все вытекающие из самой природы качества, количественные отношения, пропорция, величины, объемы, натуросообразные деятельные и страдательные состояния, покой и все движения как в целом, так и в частях, — все это тоже сообразовано с нормами сверхчувственного мира, в котором вместо времени вечность, а вместо пространства и его разделенности есть только инаковость пребывания каждого другого в каждом другом. Так как тут все разом, вместе и в единстве, то какую ни взять сущность, каждая есть и сущность, и мысль и жизнь, тождественность и инаковость, движение и покой, — каждая разом и движется и покоится, каждая есть субстанция и качество, словом, каждая есть все прочее; так как каждая имеет бытие не потенциальное, но актуальное, то с каждой нераздельно ее качество.

---

[1] Ἧπερ νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὅ ἐστι ζῷον, οἷαι τε ἔνεισι καὶ ὅσα καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν... πᾶν τόδε ξυνεστήσατο ζῷον ἓν ἔχον τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ. «Тимей». 69с.

То ли только содержится в сверхчувственном мире, что есть в чувственном, или там есть что и больше? Не может быть и сомнения в том, что там нет никакого зла или несовершенства, которому место только здесь, которое происходит от недостаточности, лишения, и бессилия на почве неудалой (т. е. неоформившейся как должно) материи или чего другого ей подобного. А теперь возникает вопрос о том, как быть тут с искусством и искусствами?

11. Итак, обратимся к искусству и его произведениям. Что касается таких подражательных искусств, как живопись, скульптура, пляска, мимика, то они лишь настолько имеют связь с миром сверхчувственным, насколько содержатся implicite в идее человеческого разума, так как они появляются уже тут на земле, имеют своими моделями чувственные вещи и воспроизводят подражательно их видимые формы, фигуры, пропорции, движения. Но насколько есть у нас кроме того способность от наблюдения симметрии в царстве ли животных, или где, восходить к общим законам и принципам ее, то эта способность представляет уже собою часть или образ той силы (идей), которая там в сверхчувственном мире играет роль принципа симметрии универсальной. Что касается музыки как искусства ритма и гармонии, то насколько в ней главное составляют идеальные или интеллектуальные элементы (законы, принципы), она, конечно, есть образ той музыки, которая управляет ритмом в мире ноуменальном. Такие искусства, которые производят разные вещественные предметы, как, например, архитектура, плотничное, столярное искусство, насколько они в такой или иной степени стараются соблюсти симметрию, пропорциональность, тоже там коренятся своими началами и законами. Но насколько они воспроизводят симметрию лишь в чувственных вещах, они не во всей целости (explicite) там имеют место, а лишь насколько содержатся (implicite) в идее человеческого разума. То же самое следует сказать о земледелии, которое помогает плодородию в растительном царстве, о медицине, которая блюдет здесь за здоровьем тела, а равно и об атлетике, имеющей целью сообщать телу крепость и ловкость, потому что там-то есть совсем иная сила, мощь, здоровье, оттуда-то имеют и постоянно черпают силу и крепость все живые существа. Потом, риторика, стратегика, экономия частная и общественная, участвуют в идее той науки, что там, лишь настолько, насколько руководятся принципами, вытекающими из идеи честности, благородства. Геометрия, насколько она занимается принципами чисто ноуменальными, конечно, должна иметь себе первообраз и там. Тем более следует это сказать о философии, которая занимает первое место между науками, так как предметом

своим имеет истинно сущее. Таково наше мнение относительно искусства, его видов и произведений.

12. Общее положение относительно этого таково: раз там есть идея человека как разумного существа и как художника, то в ней содержатся (implicite) и все искусства (которые способен произвести человеческий разум). Но вот еще что: там есть только идеи родовые и видовые, есть, например, там идея человека, но нет идеи Сократа. Однако следует ближе посмотреть, нет ли там как-либо и идеи каждого из людей (ὁ καθ' ἕκαστα) как отличного от всякого другого, ибо один из них, например, курносый, другой плосконосый. На это вот что можно сказать: почему же нельзя допустить, что все эти индивидуальные различия содержатся в идее человека точно так же, как в общей идее живого существа содержаться все различные виды живых существ; но, конечно, уже от другого, от материального начала зависит то, что у одного нос орлиный, у другого плоский. Тоже следует сказать и о различиях в цвете кожи: они отчасти заложены в самих организующих принципах (в силах семенных начатков), а отчасти происходят от различий вещества и места.

13. Остается еще сказать, есть ли в сверхчувственном мире лишь все то, что есть в чувственном, или же там кроме идеи человека, есть идея самочеловека (ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος), кроме идей души есть идея самодуши (αὐτοψυχή), и кроме идеи ума есть еще идея самоума (αὐτονοῦς). На это ответим так: нет никакой необходимости, чтобы здесь, в нашем мире, все вещи без исключения были лишь простыми копиями своих первообразов, чтобы, например, даже душа была лишь образом самодуши. Дело в том, что если между душами существует различие, то они суть только различия в степени (а не специфические); конечно, душа, живущая здесь на земле, не есть самодуша, но насколько она имеет истинное, реальное существование, она всегда обладает в такой или иной степени и форме и справедливостью, и рассудительностью, и мудростью, которые не суть уже лишь простые образы, не отраженные тени идей справедливости, рассудительности, мудрости, как чувственные предметы суть образы своих сверхчувственных первотипов, но суть сами эти вещи, ибо они тоже не включены ни в какие пространственные границы, очертания, рамки, а только находятся в иных условиях (чем идеи их там). Потому-то душа, разлучившись с телом, сохраняет их все в себе благодаря тому обстоятельству, что лишь чувственные вещи находятся всегда в таком или ином месте, а все сверхчувственное — везде, и вот почему то, что есть в душе здесь, есть также и там в сверхчувственном мире. Выходит, что если под чувственными вещами

разуметь лишь только видимые (вообще, подпадающие чувственным восприятиям), тогда в сверхчувственном мире есть гораздо больше того, что есть в чувственном, но если к чувственному миру относить и душу и все, что она в себе содержит, тогда, конечно, там есть лишь все то же, что и здесь.

14. Спрашивается теперь, можем ли мы то существо (ум), которое содержит в себе все сущности, признать за начало первое, высочайшее? Как же это мы могли бы признать его за такое начало, т. е. за абсолютно единое и простое, когда в нем множество сущностей! Однако, опять, как это кроме и помимо единого может существовать это множество, — да и все сущее? Каким образом ум есть все сущее? Да и сам-то он откуда? Обо всем этом следует повести речь из другой исходной точки, — в другом месте.

Теперь еще вот что, — могут спросить: если все имеет свое начало в сверхчувственном мире, то нет ли там идей и таких вещей, которые имеют вид гнилости, порчи и которые или вредны, или неприятны, каковы, например, сор, грязь, нечистота? На это ответим, что все имеемое всеобъемлющим умом Первоединого, добро и прекрасно, и что поэтому нет и не может быть в уме идей таких низменных вещей, как эти, которые появляются оттого, что между тем как душа мировая воспринимает от ума идеи, в то же время со стороны привходят разные акциденции, к которым относятся и эти явления. Возражение это обстоятельнее будет решено тогда, когда у нас станет на очереди вопрос, каким образом от единого происходит множество всего сущего [1]. Теперь же скажем, что все те случайные явления, которые происходят в чувственных вещах от их совместности и взаимодействия, не имеют никакого отношения к уму, не имеют в нем себе соответственных идей. Все, что имеет вид гнилости, порчи, появляется лишь вследствие того, что душа иногда оказывается бессильной произвести лучше, а когда ей удается, она производит лишь все сообразное с природой, — словом, она всегда делает то, что может. А что касается искусств, то повторяем, что все искусства, задатки которых заключаются в самой природе человека, содержатся в идее самочеловека (ἐν αὐτοανθρώπῳ), — причем искусство в общем и в целости, конечно, прежде и выше каждого особого искусства, но и оно, в свою очередь, позднее и ниже, чем сама душа (αὐτοψυχή), или — чем та жизнь, которая заключается в уме прежде, чем стать душою, и которая, как ставшая душою, может быть названа самодушою.

---

[1] Вопрос этот исследуется в 7-й книге 6-й Эннеады.

О ТОМ, ЧТО ЕДИНОЕ, ТОЖДЕСТВЕННОЕ СУЩЕЕ ВЕЗДЕ ВО ВСЕМ ВО ВСЕЙ ЦЕЛОСТИ СВОЕЙ ПРИСУТСТВУЕТ (VI 4)[1] *

(Περὶ τοῦ τὸ ὂν ἓν καὶ ταὐτὸν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον)

Подобно тому как мировая душа, обнимая весь мир, присутствует во всех его существах, сама не делясь и не выступая из самой себя, и высочайшее Первосущее есть вездесущее лишь в том смысле, что оно проникает и держит своими силами все прочее, пребывая неизменно в самом себе, в единстве своего существа; то «везде», в котором оно всегда есть, есть оно само. И как его единство не исключает, а производит и обусловливает множественность сущего, так и мировая душа производит множество существ, всегда проникает их своею жизнью, причем ни сама она не делится, ни души не теряют своей индивидуальности. Такого же воззрения держались и древние мудрецы.

1. Душа присутствует во всех существах мира потому ли, что он имеет такой пространственный объем, а ее собственная природа разделяется по телам, или же она, в самой себе пребывая, тем самым присутствует во всем? Последнее значило бы, что каждое тело вовсе не есть предшествующее условие присущей ему души, но находит ее уже в наличности, так что где бы ему ни пришлось появиться, оно, прежде чем стать такою или иною частью во вселенной, должно где бы то ни было с душой соединиться, а это опять значило бы, что и целое тело вселенной должно было иметь для себя уже в наличности существующую душу.

Но если так, если душа наполняет, занимает все прежде приближения к ней тела, если она имеет, так сказать, весь возможный объем, то как возможно, чтобы она не имела величины! Каков образ присутствия ее во вселенной, когда вселенной-то еще и нет? Как она, будучи неделимою и непротяженною, может присутствовать во всем, не имея никакой величины? Если сказать, что она, не будучи телесной, однако же расширяется, распространяется совместно и сообразно с величиною тела вселенной, то и это усвоение душе величины лишь как ее акциденции тоже нельзя принять за решение проблемы, ибо тогда возникал бы вопрос: почему и как душа становится великою акцидентально? Само собою понятно, что душа не

---

[1] Первые три книги 6-й Эннеады представляют специальный трактат о категориях. Они оставляются пока без перевода.

* «Вера и разум», 1899, № 2, с. 51–78.

таким образом распространена по всему телу, как какое-нибудь качество, например, сладость или цвет, — это ведь суть только чисто страдательные модификации тела, и не удивительно, что мы видим, как они распространяются по всему телу, модифицированному таким образом, хорошо зная, что они суть нечто только телу присущее, но сами по себе, вне тела, не суть что-либо реальное; конечно, они всегда имеют такую же величину (как и тело, которому она присуща). Кроме того, белизна одной части тела в своих модификациях совершенно равнодушна к модификациям белизны другой, а между психическими функциями и модификациями всегда существует симпатия; потом, хотя белизна одной части по своему виду и степени может быть и бывает тождественна с белизною другой, но они всегда различны по числу (по своему положению, по месту), тогда как в душе, напротив, та часть ее, которая присутствует в ноге, тождественна с тою, которая находится в руке, как это нам показывают наши ощущения; наконец, в качествах даже то, что тождественно, оказывается разделенным, между тем как в душе тождественное неделимо, и если говорится иногда о его разделенности, то это лишь в том смысле, что оно присутствует везде.

Не станет ли все это для нас понятнее и яснее, если мы начнем исследование от начала и попытаемся уяснить, каким образом душа, будучи бестелесною и непротяженною, может принять протяженность прежде тела или вместе с телом? Если нам удастся сделать понятным, как она могла принять протяженность прежде всех и всяких тел, тогда станет понятно и то, как она приняла ее в телах.

2. Мир истинно сущего есть всеобъемлющий (он есть сразу во всей своей целости), мир же видимый, чувственный есть лишь его образ и подобие. Понятно, что тот истинный всеобъемлющий мир не находится ни в чем другом, потому что ему не предшествует в бытии ничто другое; напротив, тот мир, который по бытию следует после него, конечно, должен уже в нем находиться и на нем утверждаться, а без него он не может ни существовать, ни быть в движении или в покое. Но никто пусть не думает, что наш мир чувственный находится в том сверхчувственном, как в пространстве, определяется ли пространство как граница объемлемого тела по отношению к объемлющему[1], или как расстояние (между телами), которое всему предшествует и имеет природою своею пустоту, — все равно, нет: он только зиждется и покоится как на своей основе, на том истинно сущем мире, который вездесущ и все в себе содержит; понятие об этом мире должно быть продуктом чистого мышления (а не

[1]Это аристотелевское определение пространства.

представления или воображения) и не должно содержать в себе никакого намека на пространственные отношения; речь о месте, пространстве уместна лишь в применении к чувственному миру, тот же мир, будучи по бытию первым и обладая истинным существованием, никакого места для себя не требует и ни в чем другом не находится. Будучи всеобъемлющим, он не может иметь никакого ущерба в своем составе, он всецело сам себя наполняет, он равен всегда самому себе и существует везде, где есть все сущее, потому что сам-то он и есть это все. Напротив, зиждущийся на нем наш чувственный мир, будучи совсем иным (по природе), лишь участвует в его бытии, во всей своей судьбе зависит от него, получает от него все силы, но не так, что делит его в себе (пространственно), а так, что всегда стоит в непосредственной к нему близости, имеет его в себе, между тем как он, будучи всеобъемлющим, никоим образом не может быть вне самого себя (в чем-либо другом), ибо немыслимо, чтобы сущее могло пребывать в не-сущем; напротив, не-сущее должно пребывать в сущем, находя его везде во всей целости, он, повторяем, не может отделяться от самого себя, и если мы все-таки говорим, что он везде, то это лишь то значит, что он всецело лежит в сфере истинно сущего, то есть в самом себе. И ничего нет удивительного в том, что всеобъемлющее находится вместе в сущем и в самом себе, ибо что, будучи всеобъемлющим, есть везде, то (представляет собою единство и) находится в едином. Мы же, вовлекая это истинно сущее в мир чувственного бытия, обыкновенно и вездесущие его тут полагаем, а затем, видя, как громаден чувственный мир, недоумеваем и спрашиваем себя, как же это могла та сверхчувственная природа растянуться в столь великой громаде, а того и не подозреваем, что считаемое нами великим мало, а мнимое малое велико, потому что оно в каждой своей части находится все целиком, так что и мир наш, соприкасаясь с ним всеми своими частями, везде находит его целым, следовательно, большим, чем он сам. Так как чувственный мир не мог растянуться в еще больший объем, чем какой имеет, ибо в таком разе он очутился бы вне сферы всесущего, если бы это только было возможно, то ему ничего более не остается, как двигаться около всесущего; не имея возможности ни охватить его, ни проникнуть вовнутрь его, он довольствуется тем, что занимает место и устраивается в соседстве с ним, так что оно, это всесущее, в одном смысле ему присуще, а в другом нет, ибо оно (не в чем-либо другом, а) в самом себе находится даже тогда, когда непосредственно подле него что-либо другое находится. Таким-то образом тело вселенной, находясь в непосредственной к нему близости, движется вокруг него, не имея ни надобности, ни возможности простираться

дальше, движется вокруг того, что неподвижно и тождественно, ибо то, вокруг чего оно движется, есть всесущее, так что в своем движении мировое тело каждою частью своею касается всегда его во всей его целости. Если бы всесущее было протяженным и занимало какое-либо место, тогда мировому телу пришлось бы приближаться к нему и касаться последовательно разных его частей своими разными частями; тогда, понятно, одною своею частью оно находилось бы ближе к нему, другою дальше от него. А так как всесущее и не ближе к одному месту и не дальше от другого, то оно потому самому во всей целости своей всегда присуще тому, по отношению к чему оно и не близко и не далеко, — присуще всем существам, способным пользоваться его присущием.

3. Но как всесущее присуще всему, — самым ли существом своим, или оно пребывает в самом себе, и только силы его изливаются во все, и лишь в этом смысле оно есть вездеприсущее? Конечно, в этом последнем смысле должно быть мыслимо его вездесущие, и вот почему говорят, что души суть как бы его излучения, что между тем как оно в себе пребывает, души ниспадают от него, чтобы стать такими или иными живыми существами. Так как они суть индивидуальные сущности и не могут вместить в себе всего того, что в нем есть, то каждая из них пользуется его присущием особым образом, потому что получает от него (не все, а) такую или иную определенную силу; но и после этого они не лишены его присущия, так как оно не отделено (ничем) от тех сил, которые в них от него изливаются; из них каждая получает от него лишь столько, сколько вместить может, несмотря на то, что оно тут же всегда есть для всех и для каждой порознь все в своей целости. Тем более оно во всей целости присутствует там (в целом мире истинно сущего), где все силы его присутствуют, но и тут оно есть все и всецело в самом себе, ибо если бы оно приняло такой или иной определенный образ, тогда оно не было бы всесущим, не могло бы пребывать в самом себе, присутствуя во всем и везде, и было бы простою акциденцией чего-то другого. Оно не отдает самого себя никому и ничему, даже тем существам, которые жаждут соединиться и слиться с ним, а допускает лишь пользоваться своим присущием, когда они того желают, в той мере, в какой они к тому способны, но ни одному из них не принадлежит как его особая собственность. Ничего нет удивительного в том, что оно присуще им всем, когда оно ни одному из них не присуще как его исключительная собственность. На этом же основании можно утверждать, что и душа, участвуя в страдательных состояниях тела, имеет эти страдания лишь как акциденции, что сама она пребывает в самой себе, что она не есть принадлежность ни

вещества, ни тела, что она, напротив, во всей своей целости от себя изливает свет на целое мировое тело и его освещает. Повторяем, ничего нет удивительного в том, что истинное всесущее, не занимая никакого места, присуще, однако, всем тем вещам, из коих каждая имеет свое определенное место; напротив, было бы не только удивительно, но и совершенно невозможно, чтобы что-либо, занимая определенное место, могло присутствовать во всех вещах, из коих каждая тоже имеет свое место, — присутствовать так, как мы выше сказали (т. е. всегда, во всем и всецело). Итак, разум требует признать, что всесущее именно потому, что не связано ни с каким местом, присутствует в своей целости во всем, чему бытие присуще, присутствует всецело во всей вселенной точно так же, как и во всякой ее части. В противном случае одна его часть была бы здесь, другая там, а это значит, что оно было бы делимым, как и тело; но тогда как это вы ухитрились бы разделить его? Так как оно есть все и всецело жизнь, то когда вы отделите из него какую-либо часть, она не будет уже жизнью. Если вы разделите ум на части так, чтобы одна была здесь, другая там, то ни та, ни другая не будет умом. Наконец, если вы попытаетесь разделить само истинно сущее, то, так как лишь всецелое есть истинно сущее, часть его не будет представлять собою истинно сущего. Нам возразят, что по разделении тела на части эти части ведь суть тоже тела. Мы ответим, что тут делится на части не тело (в себе, не идея, или идеальная сущность тела), а определенное тело, имеющее такую-то протяженную величину; тут каждая часть, конечно, имеет ту форму, в силу которой мы называем ее телом, но сама-то форма не имеет такой-то протяженной величины и не содержит в себе никакой протяженности.

4. Но если так, если всесущее едино, то как возможно и как мыслимо множество сущностей — умов, душ? А так, что хотя все сущее едино, но оно вместе и везде, но не везде совершенно одинаково и тождественно (но многоразлично); ведь подобно уму единому и душа едина, однако же мы различаем универсальную душу вселенной от частных душ. Может показаться, что мы тут сами себе противоречим и что сказанное нами имеет лишь характер вероятного мнения, а не утверждения необходимого (т. е. с логическою необходимостью вытекающего из несомненных данных), ибо для рассудка нашего кажется невероятным, чтобы всесущее присутствовало везде как единое и тождественное, более же вероятным представляется, что оно делит свою целость на части, но только делит таким образом, что не уменьшается, точнее говоря, делится в том смысле, что оно и в себе пребывает, и из себя выходит — производит свои

части, которые как души, наполняют все (т. е. составляют его целость). Но если согласиться на это только вследствие трудности представить, чтобы всесущее присутствовало везде (во всякой части) во всей своей целости, тогда это затруднение приходилось бы распространить и на души, и тогда вышло бы, что каждая душа не пребывает вся целиком в целом теле, но разделена (по его частям), а если и не разделена, то находится в какой-либо одной части тела и оттуда силу свою распространяет по всему телу; кроме того, не относительно души только, а и относительно ее сил, способностей, возникал бы такой же вопрос, находятся ли они везде целиком, или нет, и вышло бы, пожалуй, что душа находится в одном члене, такая-то сила ее — в другом. Итак, как это возможна множественность умов, душ, сущностей при единстве истинно сущего? Тут ничего не помогает то учение, что от первых начал проистекают лишь числа, а не величины (реальные, протяженные), ибо тут естественно возникает вопрос, как же эти величины наполняют собою все и составляют из себя вселенную? Эта множественность нисколько не подвигает решение нашего вопроса, ибо и мы допускаем, что истинно сущее множественно лишь по различию (сущностей), но не по месту (особому для каждой), что несмотря на свою множественность, оно есть единое целое, что «сущее везде касается сущего» [1], что оно везде присутствует во всей целости. Точно так же и ум есть множество только многоразличное, но не разделенное по месту, — и он всегда и везде весь в целости. То же самое следует сказать о душах, так как даже та часть в них, которая распространяется по телу, неделима по своей природе. Этою своею природою душа присуща телам, которые представляют собою протяженные величины, и кажется сама имеющей части лишь потому, что обнаруживает свою силу во всех них и во всех их частях. Но она неделима в таком же смысле, как они, ибо она присутствует целиком везде (во всех частях тела), а это значит, что природа ее по самому существу своему есть неделимая. Но единство души не исключает множества душ, как и сущее не исключает бытия сущностей и множественность сущностей не нарушает единства сущего. Нет никакого основания думать, ни что душа оживляет многие тела посредством множества душ, ни что множество душ обусловливает и порождается протяженною величиною (мирового тела), потому что прежде чем появились тела, были уже и многие души и единая душа (мировая душа и души индивидуальные). Единство мировой души не мешает множеству частных душ, которые она объемлет в себе, как и ее единство

[1] Это выражение Парменида.

не нарушается их множеством. Они, конечно, друг от друга отличны, но не разделены никаким промежутком, расстоянием, они соприсущи друг другу, а не отчуждены друг от друга; ничто их друг от друга не разделяет точно так же, как в душе ничто не отделяет одного знания от другого, одной науки от другой. Итак, душа (мировая) обнимает своим единством все души — и в этом отношении она бесконечна.

5. Бесконечна она потому, что величина ее вовсе не есть то, что составляет величину телесной массы: всякая такая масса мала, потому что если начать отнимать из нее части, то ее можно довести до величины самой ничтожной, между тем как от души нельзя ничего отнять, и от всякой такой попытки отнять что-либо из ее величины она не терпит никакого ущерба. А если она не подвержена никакому ущербу, то чего бояться, что она может быть далека и отделена от чего-либо? Как это могло бы случиться, когда она не подвержена не только истощению, но и вообще изменению и имеет природу вечную? Если бы она была вовлечена в поток изменения, тогда, конечно, она простиралась бы лишь дотуда, докуда доходит этот поток, а так как она не вовлечена в этот поток, да и совсем некуда ей течь, то она обнимает всю вселенную, — вернее, сама составляет вселенную, и, конечно, величиною своею превосходит величину какой бы то ни было телесной массы. Как ни мало, кажется, дает она от себя вселенной, но все же дает не меньше того, сколько может принять и вместить вселенная. Природу души не должно ни считать меньшей (в сравнении со вселенной), ни полагать ее величину в массе, дабы не оказалось невероятным и невозможным, что тут меньшего хватит на большее; предикат «меньше» настолько ей не приличествует, насколько она, как не имеющая никакого объема, строго говоря, даже не соизмерима с тем, что имеет объем, массивность, и делать это похоже было бы на то, как если бы кто стал утверждать, что медицина (имеющая место в уме медика) меньше тела медика. Поэтому нельзя также говорить, что она по объему больше (чем вселенная), ибо всякая душа если больше своего тела, то это вовсе не по объему; превосходство души над телом явствует между прочим из того, что когда тело вырастает, становится большим, то та самая душа, которая прежде проникала его меньшую массу, теперь точно также всецело проникает всю его большую массу; — конечно, было бы смешно думать, что душа возрастает, увеличивается точно так же, как и масса тела.

6. Можно спросить: душа (одушевляющая мир как целое) входит ли также в каждое тело? Нет, скорее, каждое тело к ней приближается и воспринимает от нее, усвояет себе столько силы, сколько

может. Притом же каждое тело разве не участвует в ней, не имеет ее в себе уже потому, что обладает своею особою душою? Ведь душа мировая, универсальная и души индивидуальные (не отделены друг от друга, а) только отличны и то лишь своими атрибутами. Но почему это мы хотя знаем, что у нас одна и та же душа и в руке и в ноге, однако думаем, что мировая душа есть иная в одной части вселенной и иная в другой? — Вопрос разрешается очень просто. Ведь и у нас соответственно с различными ощущениями и внутренние состояния бывают различны. Они-то и составляют предмет нашего суждения, и то, что судит о них (не есть что-либо в каждом из них иное, а) есть одно и то же, которое последовательно присутствует то в одних, то в других из них, хотя вовсе не оно само, а природа тела, так или иначе возбужденного, есть их источник, как это, например, каждому из нас случается судить то о приятном ощущении в пальце, то о боли в голове и т. п. Причем одна часть (тела) ничего не знает о том, каково наше суждение о другой, — почему не знает? Очень просто: потому что это есть суждение, а не ощущение. Притом же то, что судит, вовсе не рассуждает и не говорит: «я так думаю, сужу», а просто только признает, утверждает. Таким-то образом и у нас вовсе не зрение передает слуху свое суждение, хотя каждое (из этих двух чувств) есть судья (в своей специальной сфере), но образует это суждение рассудок, который присутствует (одновременно) в обоих этих чувствах и представляет способность совсем иную (чем ощущение), ибо он и сознает показания этой другой (низшей) способности, и уразумевает их. Впрочем, об этом была уже речь у нас в другом месте[1].

7. Но возвратимся к главному вопросу: как это возможно, что одно и то же начало присуще всем вещам? А этот вопрос равносилен такому: как это чувственные вещи, представляющие множественность и занимающие различные места в пространстве, могут участвовать в одном и том же начале? Ибо после всего сказанного не должно быть речи о разделении этого единого начала на многое, напротив, вся задача состоит в том, чтобы свести множество частей к тому единому началу, которое не нисходит до их множественности. Так как эти части разделены и разбросаны в пространстве, то мы склонны думать, что и то единое начало точно так же раздроблено, между тем это все равно, как если бы мы при виде того, как известная сила овладевает чем-нибудь состоящим из частей и держит его, сочли саму эту силу разделенною на столько же частей. Ведь рука наша, например, может держать целое тело, палку в несколько

[1]Подробнее вопрос этот исследуется в 4-й Эннеаде. lib.3 с. 1—8, и lib. 4 cap. 32—45.

локтей или что другое, причем сила, которой она держит, конечно, простирается на весь объем предмета, но вовсе оттого не делится на столько же частей, сколько их в нем есть; правда, что эта сила ограничивается объемом руки, но рука имеет свой собственный объем независимо от объема тела, которое она держит. Дайте этому телу другую длину, вообще величину, но такую, что рука будет в состоянии держать, тогда сила, ей присущая, опять распространится на все тело, но, то же самое, от этого не разделяясь на столько же частей, из скольких состоит тело. А теперь предположите, что телесная масса руки совсем исчезла, но та сила, которая держала тяжесть, осталась целою и неизменною, — разве эта сила, оказавшаяся прежде неразделенною по всем частям тела (которое рука держала), не должна теперь представляться нераздельною и в каждой своей части? Вообразите себе светящую точку центром лежащего около нее прозрачного круга и представьте, что блеск этого светящего центра освещает все окружающее его тело, которое ни откуда более не заимствует своего света, — разве вы откажетесь признать, что этот центральный внутренний свет, сам не претерпевая никакого изменения, проникает всю окружающую его массу и из своего центра, откуда вы его видите, освещает весь шар? Собственно говоря, и тут свет истекает из этого малого тела, лежащего в центре, вовсе не потому, что оно тело, и тело центральное, а лишь потому, что оно есть тело светящее, — другими словами, благодаря присущей ему особой силе, которая сама по себе бестелесна. А теперь уничтожьте совсем в своей мысли массу этого малого центрального тела, но сохраните неприкосновенною его светоносную силу, — скажете ли вы теперь, что свет вот там-то или там? Не будет ли теперь свет одинаково и внутри, в центре, и во всех точках окружности? Вы не в состоянии теперь заметить, где прежде был и где после появился свет, и не укажете ни откуда он появился, ни где остановился; относительно этого вы будете в недоумении и изумлении, видя, как свет сияет одновременно и равномерно и внутри — в центре, и вовне — по всей окружности. Конечно, вы можете сказать, откуда истекает распространяющийся через воздух солнечный свет, — можете, потому что видите солнечное тело и замечаете повсюду тот же свет, что и в самом солнце. Этот свет распространяется повсюду тоже не разделяясь, ибо все предметы, воспринимающие его и освещаемые им, вовсе не раздробляют его, а отражают его от себя туда же, откуда он приходит, и притом тем самым путем, каким приходит. Но будь это видимое солнце силою бестелесною, вы не могли бы видеть, как от него распространяется свет, не могли бы сказать, где его начало, откуда он исходит, — ибо это был бы повсюду

один и тот же свет, без всякой особой точки, от которой начинается, без всякого особого начала, из которого истекает.

8. Так как тут свет истекает из тела, то, конечно, легко сказать, откуда он приходит, зная, где находится это тело. Но когда дано бытие невещественное — такое, которое не нуждается в теле, будучи само прежде и выше тела, которое утверждается на самом себе и совсем не нуждается ни в каком для себя субстрате, — то для него, при такой его природе, нет и не может быть никакого такого начального пункта, откуда оно появляется, ни места, где бы оно всегда находилось, ни тела, от которого бы оно стояло в зависимости. А если так, то разве можно сказать, что одна его часть здесь, другая там? Ведь это значило бы, что есть где-то начальный пункт, откуда оно появляется, и что оно стоит в зависимости от чего-то другого. Поэтому с допущением, что все во вселенной участвует в этом бытии, должно быть соединяемо также и признание, что все участвует в нем как в одном целом, причем само оно не только не разделяется, но и не изменяется. Ибо только сущности, соединенной с телом (душе), свойственна пассивность и только как акциденция; такая сущность представляется как страдательная и разделенная (по всем органам тела) насколько мыслится как функция или форма тела. Но то бытие, которое не соединено ни с каким телом, к соединению с которым, напротив, всякое тело стремится, никоим образом не участвует в тех страдательных состояниях, которые для тела столь же существенны, как и делимость, служащая их причиною. Короче, как все телесное по самой природе своей есть делимое, так бестелесное по самому существу своему есть неделимое. Да и как это можно было бы разделить то, что не имеет никакого протяжения? Поэтому если бытие протяженное участвует в бытии непротяженном, то этим своим участвованием вовсе его не разделяет, а если бы разделяло, то это значило бы, что и то непротяженное бытие есть протяженное. Итак, когда вы говорите, что то единое сущее есть во многом, то не представляйте себе дела так, что само единое превращается во многое, но возводите множество к единству и то единое созерцайте как нераздельное целое во всем этом множестве, помня, что то единое истинно сущее не есть принадлежность ни какого-либо индивидуума, ни всей совокупности вещей, что оно принадлежит всецело лишь одному себе, есть само по себе и для себя, всецело довлеет самому себе, что оно не имеет ни такой величины, как вся вселенная, ни тем более такой, как одна из частей вселенной, — словом, абсолютно никакой величины. Да и как это оно могло бы иметь определенную величину, когда иметь ее свойственно лишь всему телесному? Поелику же природа его совсем иная, чем природа телесного, то и нельзя

ему усвоять никакой величины. А если оно не имеет никакой величины, то оно не находится ни здесь, ни там, словом, нигде; а то иначе ему часто приходилось бы быть то здесь, то там. И наоборот, если пространственное разделение свойственно лишь такому бытию, одна часть которого здесь, другая там, то как возможно такое разделение для того единого сущего, которое не находится ни здесь, ни там? Итак, это единое сущее всегда пребывает в себе как нераздельное, несмотря на то, что многие существа стремятся к единению с ним. Они стремятся обладать им во всей целости (а не разделять его между собою) и если достигают участия в нем, то участвуют в нем как в едином целом, насколько бывают к тому способны. Но участвуя в нем, они и не участвуют в том смысле, что оно не становится никогда собственностью ни одного из них. Только таким образом единое истинно сущее и в себе самом пребывает всецело, и во всех тех вещах, в которых открывается его сила; напротив, если бы оно не было всегда нераздельным целым, тогда оно не было бы бытием в себе и для себя, тогда и вещи не участвовали бы в его истинном бытии, которого все и всегда жаждут, а участвовали бы в чем-то другом, чего они совсем не желают.

9. Теперь же, если бы то единое существо (мировая душа) делилось на множество таких существ, из коих каждое вмещало бы в себе всю целость его существа, тогда получилось бы множество (таких же, как оно само) первых существ, ибо каждое из них порознь было бы в таком разе первым. Как и чем тогда все эти первые существа отличались бы друг от друга, чтобы не слиться в одно и то же существо? Ведь не телами они различались бы и разделялись друг от друга, да и формирующими принципами тел не могут быть существа первые, так как они во всем должны быть подобны первому — высочайшему началу, от которого непосредственно происходят. С другой стороны, если допустить, что единое бытие разделилось на многие части и что эти части суть его силы, тогда каждая из этих частей не будет уже содержать его в себе во всей целости, а кроме того в таком разе сам собою возникает вопрос: как же это могли эти многие силы от него отделиться, его покинуть, и куда это они могли от него уйти? Потом, вполне уместен и такой вопрос: те силы, которые присущи чувственному миру, находятся ли в то же время и в том едином истинно сущем или нет? Если ответим: «нет», то получится нелепое допущение, будто то едино-сущее потерпело уменьшение, стало немощным, лишившись тех сил, которыми прежде обладало; кроме того, не менее нелепо и другое тесно связанное с этим допущение, — что силы могут отделяться от тех сущностей, которым они принадлежит. Напротив, если силы находятся и в

едином всеобъемлющем начале, и еще где-нибудь, тогда силы эти находятся здесь (в этом мире) или во всей своей целости, или только отчасти: если тут находятся только их части, тогда они суть части тех самых сил, которые там (во всей целости); а если они тут во всей полноте и целости, тогда опять они здесь не иные, а те же самые, что и там; а это значит, что они и здесь не разделены друг от друга и что единое всеобъемлющее начало есть везде одно и то же без всякого разделения. Можно, пожалуй, еще и так представлять себе дело, что хотя силы многие, но все похожи друг на друга тем, что каждая содержит в себе целую силу, целое, что везде с одною субстанцией соединена одна сила. Но в таком разе все прочее пришлось бы принимать лишь за силы (без субстанций), а между тем одинаково немыслима как субстанция без силы, так и сила без субстанции, ибо там (в сверхчувственном мире) сила есть непременно вместе субстанция и сущность или даже нечто высшее, чем сущность. Не таковы, конечно, силы здесь (в чувственном мире): тут они гораздо меньше, слабее, так как они истекают от единого всеобъемлющего начала подобно тому, как от сильного яркого света истекает свет слабейший, менее яркий; но и этим силам присущи те субстанции, ибо сила не может существовать отдельно от субстанции — поэтому, насколько все эти силы по некоей необходимости всегда друг с другом сообразуются, необходимо признать, что одна и та же всеобъемлющая сила везде (в них) присутствует, а если не везде одинаково, то все же где ни присутствует, всегда присутствует вся в целости, без разделения, наподобие того, как одна душа в своем теле. А если так, то почему ей не присутствовать во всей вселенной? Ведь если бы она в частных силах делилась до бесконечности, тогда вследствие такого разделения она потеряла бы свою ценность и дошла бы, наконец, до полного истощения. Потом, (без такой единой целостной силы) не было бы соответствия и согласия между частными силами столь различными в разных частях мира. Наконец, и то можно поставить на вид, что образ (тень) точно так же не может существовать отдельно от того, что дает от себя образ (или отбрасывает свою тень), как и свет отдельно от своего источника, и что если никакая вообще вещь, обязанная своим существованием чему-либо другому и представляющая собою лишь образ другого, не может существовать без своего оригинала, то и эти силы (чувственного мира) не могут существовать отдельно от того единого всеобъемлющего начала, из которого проистекают. А если так, то это начало, источающее эти силы, должно присутствовать всегда и везде, где оно есть, притом присутствовать везде и во всем во всей своей целости, без всякого разделения.

10. Нам могут возразить, что существование образа не связано необходимо с существованием первообраза, что есть такие образы, которые существуют и в отсутствии своих оригиналов, что, например, и по удалении огня теплота, им произведенная, продолжает пребывать в согретых ею вещах и т. п. Вот наш ответ касательно отношения образа к оригиналу. Вы, пожалуй, для примера возьмете образ, вышедший из-под кисти живописца; но это будет пример неподходящий, ибо тут не оригинал производит свой образ, а живописец. Мало того, такой образ не есть в строгом смысле образ оригинала (им самим произведенный), и это даже в том случае, когда кто-либо пишет свой собственный портрет, ибо и тут не тело живописца (само по себе) рисует и не форма, воспроизводимая в рисунке (сама себя в нем изображает); даже такой портрет гораздо правильнее считать продуктом соединения и расположения цветов, в котором сам живописец отсутствует, ибо тут вовсе не имеет места такое произведение образа (своим оригиналом), какое бывает в зеркале, в воде, в тени, где образ в строгом смысле слова истекает от предсуществующего оригинала и в отсутствии его существовать не может, а между тем таким именно образом, по нашему мнению, происходят низшие силы от высших. Что же касается указания на теплоту, способную существовать в отсутствии огня, то можно прежде всего поставить на вид, что теплота вовсе не есть образ огня, особенно если присутствие в ней огня отрицается, хотя и в таком разе все равно теплота не оказывается способною существовать без огня, потому что когда огонь удаляется от нагретого им тела, оно охлаждается, если не вдруг, то постепенно. Поэтому те, которые полагают, что все вообще силы чувственного мира способны таким же образом (как теплота нагретого огнем тела) истощаться, должны бы утверждать (и то, что из него необходимо вытекает), — что только один Первоединый бессмертен, а души и духи смертны. Мнение это ложно уже потому, что в нем происходящее от неизменной Первосущности признается текучим и тленным. Ведь если бы солнце стояло неподвижно, то оно изливало бы один и тот же равномерный свет всегда в одни и те же места, а кто сказал бы, что свет солнечный не есть всегда один и тот же (вследствие того, что оно движется), тот должен был бы вместе с тем утверждать, что само тело солнца подвержено непрерывному течению и изменению. Впрочем, мы уже в другом месте старались доказать, что все происходящее от Первоединого нетленно и вечно, что души и духи бессмертны [1].

[1] В 4-й Эннеаде, в 7-й книге.

11. Но если сверхчувственное бытие во всей целости своей присутствует везде, то почему не все существа участвуют в нем, не имеют его в себе во всей целости? Почему они представляют собою различные степени (совершенства), — одни занимают первое место, другие — второе и т.д.? Это, конечно, потому, что те из них, которые более других способны воспринять его, более других и ему соприсущи, а оно, присутствуя везде как истинно сущее, не претерпевает никакого ущерба от того, что другие существа соприсущи ему в той мере, в какой к этому способны, ибо они присутствуют в нем не как в каком-нибудь месте, а наподобие того, как прозрачность присутствует в свете; отношение к свету непрозрачного, конечно, совсем иное. Поэтому если есть в сверхчувственном мире существа первого, второго и третьего порядка, то эти порядки не местами отделены один от другого, а лишь отличны друг от друга достоинством, своими силами и своими специфическими особенностями, ибо тут ничто не мешает быть вместе, в единстве таким различным сущностям, как души и духи, или как разные науки высшего и низшего порядка. Нечто подобное наблюдается и в мире чувственном, как, например, в одном и том же яблоке глаз видит его цвет, обоняние ощущает его запах, и каждое из наших чувств воспринимает все иное и иное качество яблока, между тем как все эти качества существуют вместе, а не отдельно одно от другого.

Но если так, то само сверхчувственное бытие не есть ли многое и многоразличное? Конечно, оно есть многоразличное, хотя в то же время есть простое; оно есть единое и многое вместе, ибо как разум есть единый и множественный вместе, так и сущее (им мыслимое) есть прежде всего единое, потому что если в нем есть иное и иное, то это иное есть его собственное иное и инаковость есть его собственная инаковость, между тем как в не-сущем не может иметь места никакая инаковость; от сущего неотделимо единство, но где есть сущее, там есть и его единство, так что единое сущее зависит всегда лишь от самого себя, утверждается на самом себе. Нет ведь ничего невозможного даже в том, что одна сущность, будучи в известном отношении особою, отдельною от другой, в то же время целиком находится в этой другой. Но, конечно, возможны и есть различные виды присутствия одного в другом: иначе пребывают чувственные вещи в сверхчувственном мире — там, где в нем они пребывают, иначе сверхчувственные сущности присутствуют друг в друге; иным образом тело находится в душе и иным в душе же находится знание; иначе, опять, одно знание содержится в другом знании в сравнении

с тем, как оба они содержатся в одном и том же разуме; наконец, совсем иным образом одно тело присутствует в другом теле.

12. Когда в воздухе среди тишины раздается звук, представляющий собою такое или иное слово, то чье-либо ухо, вблизи находящееся, слышит этот звук и это слово, — а если тут же будет другое ухо, то и к нему приблизится звук и слово, или оно приблизится к слову. Или вообразите, что многие глаза рассматривают один и тот же предмет; все ведь они видят этот предмет (т. е. имеют в себе образ его), несмотря на то, что он занимает одно определенное место. Таким-то образом один и тот же предмет служит источником различных впечатлений в зависимости от того, что различные органы на него направлены — оттого, что один из них есть глаз, другой — ухо. Подобно этому и все, что только способно быть одушевленным, получает каждое иную душу от одного и того же начала (мировой души). Раздающийся в воздухе звук находится в нем везде не как единство раздробленное, а как единство целостное — везде, во всяком месте[1]. Равным образом, когда воздух принимает образ какого-либо предмета, то имеет его во всей нераздельной целости, ибо где бы ни поместился глаз, отовсюду видит один и тот же образ; впрочем, не все держатся этого мнения. Примеры эти мы приводим для того, чтобы сделать понятным, что многие вещи могут участвовать в одном и том же начале. Яснее всего показывает эту возможность пример звука, насколько в нем в самом деле такая или иная форма вся в целости присутствует в воздухе тоже как в одном целом, ибо не могли бы люди слышать все одно и то же, если бы вылившееся в звуках слово не находилось везде в целости и если бы каждое ухо не воспринимало его тоже в полной целости. Но если так, если каждое слово целиком расходится в сем воздухе как одном целом, без соединения такой-то части слова с такою-то частью воздуха, без разделения на части и слова и воздуха, то почему может казаться невероятным, что единая душа распространена повсюду, не разделяясь от этого на части, что она во всей своей целости присутствует везде, что она присуща всей вселенной, не делясь для этого или от этого на те части, из коих состоит вселенная? Когда душа соединена с телом, то в образе соединения своего с телом она представляет близкую аналогию с выговоренным и раздающимся в воздухе

---

[1]Это один из многих удивительных образчиков того, что ум человеческий a priori путем дедукции доходит нередко до таких положений и истин, до которых путем индукции и опыта ученые доходят лишь спустя много веков. Уже для Плотина наш телефон, очевидно, вовсе не показался бы изумительной по своей неожиданности новинкою.

словом, а до соединения с телом она похожа на выговаривающего или только готовящегося выговорить слово. Впрочем, даже соединенная с телом она сохраняет в некотором отношении сходство с тем, кто выговаривает слово и кто, выговаривая его, не владеет им и в то же время отдает его (другому). Конечно, природа слова совсем иная, чем природа тех сущностей, для более ясного представления которых мы прибегаем к слову как к его примеру, но все же между тою и другою природою есть близкая аналогия.

Конечно, природа души совсем иная, чем природа тела; поэтому следует представлять себе положение дела не так, что душа (мировая) частью в самой себе пребывает, а частью находится в телах, а так, что она всецело пребывает в самой себе и в то же время отражает свой образ во множестве тел (подобно тому, как предмет отражается в зеркале или в воде); все новое и новое тело, вследствие непосредственной близости повсюду души, получает от нее жизнь, которая доселе в нем не была явна, и обладает этою жизнью точно так же, как обладало ею прежде другое тело (в котором она была), ибо вовсе не такою создана природа души (мировой), чтобы такая-то часть ее помещалась в определенном месте и ждала тут тела, в которое ей нужно войти, но эта часть ее, о которой обыкновенно говорится, что она вошла в тело, как прежде этого существовала во вселенной, то есть в самой себе, так продолжает существовать и теперь после того, как она видимо появилась вот здесь — в этом теле. Да и как это она могла бы низойти сюда? А если так, если душа не нисходит в какое-либо место, если она только реальное свое присутствие обнаруживает там или здесь, не дожидаясь тут тела, которому нужно в ней участвовать, то ясно, что она пребывает в самой себе в то самое время, как становится присущею тому или другому телу. А если душа, проявляя свое присутствие в теле, пребывает при этом в самой себе, то это значит, что (тут не душа входит в тело, а) тело входит в душу, — тело, находившееся доселе вне сферы истинно сущего, теперь вступает сюда — в мир жизни (ἔξω ὂν τοῦ οὕτως ὄντος ἦλθε πρὸς τὸ οὕτως ὂν καὶ ἐγένετο ἐν τῷ τῆς ζωῆς κόσμῳ). Так как этот мир жизни и до этого всегда существовал в самом себе без протяжения, а следовательно и без разделения, то новое тело входит сюда как в область непротяженного и участвует не в какой-либо только части жизни этого мира, а во всей его жизни; следующее новое тело точно так же получит участие во всей целости этой жизни и т.д. Поэтому если следует признать правильным положение, что этот мир жизни весь в целости присущ всей этой совокупности тел, то столь же правильно и положение, что он весь в целости присущ и каждому из этих тел порознь, что

он везде и во всем есть тождественный, по числу единый, нераздельный и целостный.

13. Откуда же, спрашивается, происходит протяженность во всем нашем чувственном мире, не исключая и существ, наделенных жизнью, если правда, что мир жизни чужд протяжения? Верить этой правде мешает нам ощущение, которое действительно показывает нам жизнь всегда то здесь, то там, между тем как разум говорит нам, что если мы видим таким образом (в форме пространства) жизнь, то это вовсе не потому, что сам мир жизни находится здесь или там, а только потому, что все протяженное участвует в нем — непротяженном. Ведь когда что-либо участвует в другом, то оно участвует не в том же, что есть оно само, а иначе оно, строго говоря, ни в чем бы не участвовало и оставалось бы тем же, чем оно есть. Это значит, что если тело участвует в другом, то это другое должно иметь не телесную природу, которою тело и без того обладает, а совсем иную. Тело не может участвовать в телесном точно так же, как величина не может участвовать в величине: ведь если даже согласиться, что величина способна увеличиваться, то и от этого она не делается способною участвовать в величине, ибо двухлоктевый предмет не может быть трехлоктевым, а только он может иметь сперва одну величину, потом другую, а то иначе число два могло бы превратиться в число три. Итак, если то, в чем участвует протяженное и разделенное, должно быть иным, должно иметь совсем иную природу, то ясно, что само оно есть непротяженное и неделимое и чуждое всякого вида (пространственной) величины. А это опять значит, что оно, присутствуя везде и во всем, присутствует как одно нераздельное целое. Оно есть неделимое вовсе не по причине своей крайней малости, ибо в таком разе оно все-таки было бы делимым, а кроме того не хватало бы на всю вселенную и не могло бы распространяться на всю массу тела по мере ее увеличения. Оно и не в том смысле есть неделимое, в каком признается неделимою (математическая) точка, потому что масса тела (каково бы оно ни было) никогда не есть точка, а бесконечное множество точек, и тогда выходило бы, что бытие, представляемое как точка, состоя из бесконечного множества точек, не есть непрерывное, сплошное и не может быть адекватным всей вселенной. Итак, если вся без остатка телесная масса должна обладать и обладает тем бытием, которое вездесуще, то она обладает им как единым целым во всех частях, из коих она состоит.

14. Но если так, если одна и та же душа оживляет каждое живое существо, то каким образом каждое из них имеет свою собственную душу? Потом, как это и отчего одна душа бывает добрая,

другая злая? — Конечно, душа (мировая) сообщает жизнь каждому живому существу и содержит в себе все души и всех духов; она есть бытие единое и вместе бесконечное (ἕν ἐστι καὶ ἄπειρον), она есть сразу и вместе все (живое); в ней каждое живое существо, будучи от нее отличным, не имеет, однако, отдельного от нее существования, ибо иначе как она могла бы быть бесконечною? Она содержит в себе все вместе — все жизни, все души, всех духов, но так, что они не отделяются друг от друга границами и очертаниями и вследствие этого представляют одно целостное единство. Она обладает жизнью не единичною (в себе одной замыкающейся), а бесконечною и вместе единою — единою в том смысле, что она объемлет собою все жизни, которые, однако, не смешиваются в ней в одно неразличное единство, хотя истекши из нее, остаются там же, откуда истекли; впрочем, правильнее сказать, что они даже не истекали из нее, а всегда в ней пребывают, ибо она не подвержена процессу бывания, рождения, разделения; кажется она разделенною лишь в том, что ее воспринимает, между тем как в ней все от вечности остается одним и тем же; (не она к рождающемуся, а) все рождающееся к ней приближается, с нею соединяется и ей подчиняется. Но мы-то, — что такое мы сами? Составляем ли мы саму душу (мировую) или представляем собою лишь то, что приближается к ней и происходит во времени (т. е. тела)? Конечно, нет; прежде, чем последовало это происхождение (телесного), мы существовали там: одни из нас как человеки, другие как боги, то есть как чистые души и разумные духи в лоне чистого всеобъемлющего бытия, мы составляли из себя части самого сверхчувственного мира, но части не выделенные, не объемлемые, слитые в одно с единым целым. Впрочем, даже теперь мы не совсем отделены от этого сверхчувственного мира, только теперь в нас к прежнему (чисто духовному) человеку присоединился другой, желающий быть иным, чем тот (чувственный, плотский); так как мы (как духи) не вне вселенной (а везде непосредственно близки к ней), то этот иной человек, легко найдя нас, присоединяется к тому сверхчувственному человеку, которым некогда был каждый из нас, подобно тому, как, несмотря на то, что звук один и слово одно, кто бы и с какой бы стороны ни направил на него ухо свое, воспринимает его и слышит и имеет в слухе своем актуально то, что на него действует. Таким-то образом каждый из нас, ставши двойственным человеком, уже не бывает тем одним, которым прежде был, но зато часто бывает тем другим, который к тому первому присоединился — и это всякий раз, когда этот первый в нас бывает недеятелен и как бы отсутствует.

15. Как это и почему тело, приближаясь к душе, воспринимает ее? Так как тело предрасположено участвовать в душе, то оно и воспринимает от нее то, к чему предрасположено, предрасположено же оно иметь свою особую индивидуальную душу, и вот почему оно не имеет в себе души универсальной, — вот почему эта душа хотя во всей своей целости присуща телу, но не становится вся в целости его исключительною собственностью, — вот почему растения и животные, стоящие ниже человека, имеют от универсальной души лишь столько, сколько воспринять могли, подобно тому как когда выговаривается слово, один воспринимает только его звук, а другой кроме того разумеет его смысл, значение. Когда рождается то или другое живое существо, то оно с того же момента имеет в себе душу от истинно сущего, с которым входит в тесную связь, так как оно теперь не есть уже одно лишь тело пустое, неодушевленное. Оно и прежде этого находилось не в месте лишенном жизни; благодаря своему предрасположению (к жизни) оно лишь воспользовалось непосредственною близостью души и стало вдруг не просто только телом, но одушевленным телом; благодаря этой близости души, оно получило ее след, ее образ, не такую или иную часть души, но как бы истекший из нее огонь или свет, который породил в нем желания, удовольствия, страдания, и таким образом тело его стало не чуждым жизни душевной. Сама-то душа (от которой оно получило жизнь), имеющая божественную природу, всегда остается в покое и пребывает в самой себе, но тело, возмущаемое частью собственною немощью и непрерывною изменчивостью, частью приражениями отвне, дает чувствовать свою смуту прежде всего в общей центральной части живого существа, а потом распространяет ее на весь его организм, наподобие того, как во время народного собрания, в котором спокойно обсуждается такой или иной вопрос, ворвавшаяся сюда беспорядочная толпа, вынужденная голодом или движимая какою-либо страстью, мало-помалу во все собрание вводит смуту и беспорядок. Пока этого рода люди держат себя скромно и тихо, им слышен голос мудрого человека, которым и держится толпа в должном порядке, и худшая часть лишается перевеса и господства; в противном случае худшая часть получает перевес и власть, а лучшая по необходимости умолкает, потому что смута не дает возможности толпе слышать идущий свыше голос разума. Так возникает беспорядок в государстве и в народном собрании, точно таким же образом появляется зло в человеке, когда он дает полную волю толпе своих страхов, вожделений, страстей, и продолжается оно дотоле, пока он не приведет эту толпу в повиновение, пока он не обратится к тому человеку, каким некогда был, и не станет жить сообразно с ним;

тогда только, ставши опять этим первоначальным человеком, он будет удовлетворять потребности тела лишь настолько, насколько оно этого заслуживает как нечто совсем чуждое ему. Но иной живет то так (сообразуясь с идеальным, духовным человеком), то иначе (сообразуясь с плотским человеком) поступает; жизнь такого, конечно, представляет смесь добра и зла.

16. Если душа первоначально не была злою, если таким образом (вследствие собственного влечения) она ниспадет в тело и его оживляет, то понятно, чем обусловливаются периодические ниспадения и восхождения души, а также наказания, которым они подвергаются, и переселения их в тела иных живых существ (т. е. в тела разных животных). Эти догмы мы унаследовали от древнейших мудрецов, которые глубже нас исследовали этот вопрос (о судьбе душ), и нам желательно показать, что с их учением и наше согласуется или по крайней мере не стоит в противоречии.

Мы сейчас показали, что когда тело участвует в душе (т. е. становится живым), то тут не душа как бы выступает из самой себя, чтобы войти в тело, а напротив, тело вступает в душу, когда становится живым. Поэтому если у древних встречается выражение «душа входит в тело», то оно имеет в виду выразить лишь ту мысль, что тело вступает в область сущего, то есть начинает участвовать в жизни и в душе; глагол «входить» тут вовсе не означает перехода из одного места в другое, а выражает лишь тот образ, каким душа вступает в связь с телом. Равным образом выражение «снизойти», «ниспасть» для души значит не что иное, как явиться, оказаться в теле (ἐν σώματι γενέσθαι) в вышепоказанном смысле слова, то есть сообщать от себя нечто (свою силу, свою жизнь) телу, а вовсе не стать неотъемлемою принадлежностью тела (σώματος γενέσθαι). Наконец, и выражение «выйти из тела» значит для души не что иное, как прекратить участие тела в ее жизни.

Вот как и почему происходит это участие в ее жизни всех частей этой вселенной: находясь как бы на крайней границе сверхчувственного мира, душа постоянно уделяет нечто от себя (изливает свои силы дальше этой границы) по закону своей природы, ибо находится в непосредственной близости, или на ничтожно малом расстоянии (от чувственного, телесного). Это общение ее (с телесным), конечно, есть зло, а освобождение (от тела) есть добро, потому что хотя в этом общении она не становится сама телесною, однако все-таки вступает в связь с телом и из универсальной делается частною, особою; принадлежа и теперь (по своей природе) к сверхчувственному миру, она уже не всецело туда только направляет свою энергию (уделяя часть ее и сюда, в мир телесный) и в этом разе похожа на

того, кто, обладая целою наукою, занимается лишь какими-либо ее частными положениями, между тем как благо для него лежит в целой науке, а не в частях. Подобно этому и душа (мировая), принадлежавшая всецело к сверхчувственному миру и сливавшаяся бытием своим со всею целостью его бытия, теперь как бы выделяется из этого всеобъемлющего бытия и становится бытием частным, обособленным, так как каждое тело, в которое она изливает свою энергию, представляет собою такую или иную часть этой (видимой) вселенной; с ней тут происходит нечто похожее на то, как если огонь, способный сожигать все, поставлен бывает в необходимость сожигать лишь маленький предмет, хотя он и тут не лишен своей прежней всеобщей силы. Поэтому когда душа отделяется от тела, то это значит, она теряет свою индивидуальность и обособленность; напротив, когда душа выделяется из души универсальной, причем она вовсе не переходит с одного места на другое, а лишь энергию свою сосредоточивает (в известном теле), то становится индивидуальною; однако же, переставши таким образом быть универсальною, она все же остается универсальною (потенциально), ибо когда покинет тело, то станет универсальною актуально, и индивидуальность ее тогда станет лишь потенциальною.

Что касается теперь выражения «душа в Аиде», то оно допускает два толкования: если под Аидом разумеется невидимое место (ἐν τῷ ἀϊδεῖ), тогда это выражение означает лишь отделение души от тела (удаление из видимого мира), а если разумеется место худшее (чем область невидимого), то и это понятно, ибо и ныне (во время земной жизни), где находится наше тело, там и душа наша. Но когда тело наше уже не существует, — что тогда означает выражение «душа в Аиде»? Если душа не успела отрешиться от своего образа (εἴδωλον), то что мешает ей быть там же, где ее образ или тень? А если она отрешилась от тела посредством философии, тогда только тень ее (тело) идет в худшее место, между тем как сама она остается в сверхчувственном мире, ничего от себя не оставив здесь (в теле). Вот какова судьба той тени (т. е. тела), которой присуща душа (во время земной жизни); сама же она, если только удастся ей сосредоточить внутри себя светящий в ней свет, обращается всецело к миру сверхчувственному и вступает туда; она тогда перестает быть актуально (индивидуальною душою), но это не значит, что она перестает существовать (ибо ставши актуально универсальною, сохраняет возможность опять стать индивидуальною).

Но довольно об этом; возвратимся теперь к главному нашему положению.

О ТОМ, ЧТО ЕДИНОЕ ТОЖДЕСТВЕННОЕ СУЩЕЕ ВЕЗДЕ, ВО ВСЕМ ПРИСУТСТВУЕТ ВО ВСЕЙ СВОЕЙ ЦЕЛОСТИ — ИССЛЕДОВАНИЕ ВТОРОЕ (VI 5) *

(Περὶ τοῦ τὸ ὂν ἓν καὶ ταὐτὸν ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον — δεύτερον)

Всеобщая вера людей в единого вездесущего Бога. Доказательства истины этой веры. Отношение единого всеобъемлющего абсолютно сущего к множественности бытия в сверхчувственном и в чувственном мире. Отношение материи к идее. Мировая душа как единый источник жизни для всего одушевленного. Отношение чувственного мира, существующего в форме пространства и времени, к сверхчувственному миру, непротяженному и вечному.

1. Что единое по числу и тождественное по существу начало присутствует везде во всей своей целости — это есть убеждение, общее всем людям, ибо все безотчетно, в силу некоего природного инстинкта говорят, что Бог, присущий каждому из нас, есть один и тот же (во всех и во всем). И когда люди говорят так, напрасно стали бы вы требовать от них объяснения, как это Бог присутствует в нас, и спрашивать, на чем основывается это их убеждение; они в состоянии ответить лишь одно: что так оно есть (а иначе быть не может); покоясь на этом убеждении, возникающем одновременно с первым пробуждением мысли, они будут твердить все одно, что должно существовать нечто единое и тождественное, и ни за что не отрекутся от этого единства. Это убеждение представляет собою начало крепчайшее, достовернейшее всех начал, — начало, которое изначала звучит в душах наших, которое, конечно, наблюдением вещей более проясняется и подтверждается, но возникает в нас и присуще нам прежде всего прочего, даже прежде положения, гласящего, что все стремится к благу, ибо само это положение истинно лишь под тем условием, если все существа нуждаются в единстве, стремятся к единству, образуют единство. Это единство, нисходя насколько возможно в иное, кажется многим и на самом деле является в известном отношении как множество, но его первоначальная природа и его стремление к благу, будучи (на самом деле) стремлением к самому себе, приводит (это его множество) к реальному единству, к которому стремится всякая природа, насколько всякая хочет утвердить саму себя, ибо благо всякой такой единой и единичной природы не в ином чем состоит, как в том, чтобы быть самой собою и для себя,

* «Вера и разум», 1899, № 6, с. 147–164.

утверждаться на себе — словом, чтобы быть единою, единичною. Поэтому вполне справедливо говорится, что благо такой природы заключается в ней самой, есть ее собственное благо, которого нечего ей искать вне себя. Да и как это, спрашивается, благо могло бы находиться где-то вне сущего, то есть падать в область не-сущего? Так как благо не есть же что-либо не-сущее, то ясно, что оно может находиться лишь в области сущего. А если так, если благо само есть сущее и находится всегда в сущем, то это значит, что, пребывая в самом себе, оно в то же время присуще и каждому из нас (ибо существуем же мы). Итак, мы сами не далеки от сущего, так как все мы в нем находимся, и оно не далеко от нас. Выходит, что все существа (как существующие) представляют собою в этом отношении одно (целость существующего).

2. Так как разум человеческий, занимающийся решением этого вопроса (о природе истинно сущего), сам не представляет чистого единства, а кроме того в своем исследовании обращается к природе тел и отсюда заимствует для него основополагающие принципы, то не удивительно, что он и природу бытия сверхчувственного разделяет, считая ее похожею на природу телесную, и приходит к отрицанию ее единства: иначе и быть не может, когда исследование выходит из принципов, не соответствующих (природе предмета). Поэтому нам в основу нашего исследования о едином абсолютно сущем следует положить начала самые достоверные, то есть ноуменальные, свойственные ноуменам и способные выразить природу истинно сущего. В самом деле, все чувственное, находящееся в непрерывном движении, претерпевающее всяческие изменения и везде, во всяком месте разделенное, не может быть названо бытием в строгом смысле слова, а лишь быванием[1]; напротив, бытие сверхчувственное, как вечное, есть бытие не разделенное, — оно остается всегда себе равным и тождественным, не происходит и не гибнет, не занимает никакого пространства, не заключается ни в каком определенном месте, не входит никуда и не выходит ниоткуда, но пребывает всегда в самом себе. Когда идет речь о природе тел, то, конечно, можно и должно выходить из понятия об этой природе и ее свойствах и путем силлогистического умозаключения получить более или менее вероятные положения, но когда речь идет о бытии ноуменальном, тогда в основу исследования должно полагать природу той сущности, которая составляет предмет его, из нее самой извлекать все начала его, совсем уже не обращаться к иной природе, как бы по забывчивости, но исключительно только из этой одной (сверхчув-

---

[1] δ δὴ γένεσιν ἂν προσήκοι ὀνομάζειν, ἀλλ᾽ οὐκ οὐσίαν. Это положение тоже целиком взято у Платона. См. «Филеб» 54—56.

ственной) сущности извлекать понятие о ней, ибо (по учению логики) и везде вообще сущность предмета (τί ἐστι) должна служить исходным пунктом всякого о нем исследования, и хорошее определение вещи дает указание и на многие ее свойства. Поэтому, когда речь идет о бытии ноуменальном, где сущность составляет все, то тут уже все внимание следует сосредоточить на сущности, ее одной постоянно держаться, к ней одной все относить.

3. Итак, если ноуменальное бытие есть такое истинно сущее, которое не подвержено никакому изменению, никогда не удаляется от себя, исключает из себя всякое бывание и не занимает никакого места, то из такой его природы следует также, что оно всегда находится в самом себе, что оно не имеет частей, находящихся на известном друг от друга расстоянии — одна здесь, другая там и т. д., что оно никогда не выходит из самого себя вовне, так как в противном случае оно находилось бы во многих различных субстратах или, по крайнем мере, в каком-либо одном, и тогда уже не было бы недоступно страданию, ибо находиться в чем-либо другом значит быть подверженным страданию; а так как оно не подвержено никакому страданию, то оно не находится ни в каком другом субстрате. А если так, если оно не удаляется от себя, не делит себя, но пребывает в себе как единое целое, и может находиться сразу во многом, не терпя от этого никакого изменения, то это значит, что оно, открываясь во многих существах, остается во всех них одним и тем же, то есть что оно пребывает вместе и в самом себе и вне себя, так как оно не представляет из себя одного определенного существа, но все существа участвуют в нем по мере своей к нему близости, зависящей от того, насколько они способны приближаться к нему. Таким образом, остается одно из двух: или отвергнуть сейчас установленные нами начала и положения и вместе с тем отрицать бытие ноуменального мира, или же, если нельзя отречься от признания его бытия, принять как несомненную истину высказанное нами в самом начале положение, что истинно сущее есть единое по числу, тождественное и нераздельное целое. Оно не удалено ни от одного из существ, но для этого (чтобы быть им близким и присущим) оно вовсе не изливается так, чтобы некоторые части его существа отделялись (и входили в них); нет, оно во всей целости пребывает в самом себе, и когда оно производит что-либо низшее, менее совершенное, то при этом не покидает себя и не распространяет себя здесь или там в этих других вещах; допустить противное значило бы согласиться, что оно находится на одной стороне, а созданные им вещи на другой, и что оно, существуя отдельно от вещей, занимает место. Уместно тут еще и такое соображение: что касается вещей происшедших

(от единого сущего), то каждая из них представляет или целое бытие, или только часть его; если она есть только часть его, в таком разе она не обладает природою целого; а если она есть целое, тогда мы должны или согласиться, что она может быть разделена на столько же частей, как и то все, в состав которого она входит, или скорее уже признать, что единое тождественное бытие может находиться одновременно везде во всей своей целости.

Аргументация эта опирается на самой вещи ноуменальной и ее сущности и не содержит в себе ничего чуждого этой сущности, ничего заимствованного из области иной (телесной) природы.

4. Следует твердо помнить, что Бог не здесь только присутствует, а там отсутствует, но везде есть. Все, имеющие понятие о божестве, обыкновенно веруют и говорят, что не только этот Бог (единый, высочайший) есть вездесущий, но и все вообще боги таковы, — так веруют, потому что и разум требует этой веры. Но если Бог везде присущ, то это именно потому, что во всем нет никакого разделения, а иначе он и не мог бы присутствовать везде, ибо если бы он состоял из частей, то одна часть его находилась бы здесь, другая там, — кроме того, в таком разе Он не был бы единым, ибо был бы похож на пространство, разделенное на множество частей, он уничтожился бы от такого разделения, и части его не составляли бы из себя одного целого, словом, он был бы телом. Поелику же это невозможно, то необходимо признать за истину то, чему некоторые не хотят верить, но что удостоверяется верою всех людей, истекающею из самой природы человека, именно, что Бог присутствует одновременно везде во всей целости и в тождестве своего существа. И если мы такую Его природу назовем бесконечною на том основании, что для нее нет и не может быть никаких границ, то не то ли это будет значить, что она есть вседовлеющая — такая, в которой нет ничего ей недостающего? А если ничего нет такого, что ей бы недоставало, то это потому и это значит, что она присутствует во всем существующем, ибо если бы она в чем-либо не присутствовала, то это значило бы, что в иных местах ее нет и что ей недостает чего-то (того, что в них находится). Существа, которые (по своей природе) ниже Первоединого, существуют совместно с ним, и хотя следуют после него, но около него и в нем находятся как его порождения (οἷον γέννημα), так что если что-либо в них участвует, то участвует также и в нем. Так как в сверхчувственном мире есть существа первого, второго и третьего порядка, так как они группируются около одного центра одного и того же круга, так как они находятся здесь все вместе, не разделяемые друг от друга никакими пространственными промежутками, то это значит, что существа первого

или второго порядка находятся там же, где и существа третьего порядка, и наоборот.

5. Для большей ясности представления (этой формы существования) очень часто прибегают к образу круга, в котором из одного центра исходит множество радиусов; подобно этому, говорят, и там (в сверхчувственном мире от Первоединого) происходит множество существ. Но к положению, что происходящее там многое существует разом и вместе, необходимо присовокупить следующую оговорку: даже в круге сливающиеся в одно (в центре) радиусы могут быть принимаемы за особые, отдельные (даже в центре), так как круг все-таки есть поверхность; но где нет пространства и протяжения свойственного даже поверхности, где имеют место одни лишь непротяженные силы и сущности, там эти силы и сущности легко могут быть представлены как такие особые центры, которые все вместе составляют один и тот же единственный центр, наподобие того, как и все радиусы, представляемые в самом начале до распространения их в пространстве, должны бы составлять из себя одну точку со своим центром. Когда же затем радиусы распространятся в пространстве, то они будут зависеть от тех точек, из которых вышли, причем каждая точка будет иметь свой особый центр, не отделимый однако же от первого (общего всех) центра; эти центры, несмотря на соединение всех их в одном первом центре, будут также и особыми, индивидуальными, ибо образуют из себя число — число как раз равное числу радиусов, для которых они послужили началом; сколько радиусов выходит из центра и опять в нем сходится, столько же для них есть и центров, и однако же все они составляют один и тот же центр. Сравнивая ноумен с центрами, которые совпадают в одном центре и сливаются здесь в одно, и в то же время кажутся особыми и многими в радиусах, в которых они лишь раскрываются, но вовсе ими сами не порождаются, мы думаем дать этим сравнением еще более ясное представление о тех сущностях, состоя из которых, ноуменальная природа (при единстве) есть множественная и вездесущая.

6. В самом деле, ноумены, представляя из себя множество, образуют также и единство, и наоборот, составляя единство, по причине своей бесконечной (не объятой пространственными границами) природы образуют множество; тут многое в едином и единое во многом, и все вместе; каждая сущность устремлена своею энергиею на все целое и вместе с ним, и даже когда направляет ее на какую-либо часть, действует на нее совместно с целым, ибо хотя первое ее действие на эту часть имеет вид частного действия, но в него входит и действие целого, как, например, когда человек в себе (идея,

сущность), входя в какого-либо человека, и становится этим именно особым человеком, то от этого он вовсе не перестает быть человеком в себе; человек телесный (ὁ ἄνθρωπος ἐν τῇ ὕλῃ), происходящий от человека идеального (ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἰδέαν), который есть один единственный, производит множество человеческих индивидуумов, которые, однако же, все одинаково суть люди именно потому, что одно тождественное нечто (идея) налагает на все множество одну и ту же печать. А это значит, что человек в себе, что каждый ноумен, что вся целость их не во множестве (индивидуальных вещей) находится, а напротив (это видимое) множество в том сверхчувственном мире содержится, или, вернее, как бы располагается вокруг него, ибо иначе, например, белизна присутствует во всем теле, и совсем иначе одна тождественная душа присутствует во всех членах организма; вот именно так (как душа в органах тела) истинно сущее везде и во всем присутствует.

7. И мы своим существованием и своим существом утверждаемся всецело на этом сущем, к нему всегда обращены, ибо в нем лежит наше начало. Ведь мы мыслим ноумены, не прибегая к образам и отражениям, и это значит, что мы сами принадлежим к числу их, и когда мы бываем причастны истинного знания, то это не потому, что мы их воспринимаем или овладеваем, а потому, что к ним возносимся и в среде их находимся. Так как кроме нас есть эти подобные нам ноуменальные существа, то (вследствие нашего сходства с ними) мы все принадлежим к числу ноуменов и как ноумены существуем совместно со всеми прочими и вместе с ними составляем одно целое. Когда мы направляем взор вовне, а не туда, где мы коренимся (духовною природою), то, конечно, не можем усмотреть нашего единства (со всем сверхчувственным целым), и нас можно в этом разе уподобить множеству лиц, которые на внешний взгляд кажутся многими, несмотря на то, что в существе все они растут и держатся на одной и той же голове. Но если бы каждое из этих лиц, собственною ли силою, или движимое Афиною, могло обратиться на самое себя, то оно увидело бы в себе и Бога, и все; конечно, сразу оно не увидит себя как единое все, но глядя все больше и больше и не находя нигде точки опоры для очерчивания собственных границ и для определения, доколе, собственно, простирается его собственное бытие, оно в конце концов оставит попытку отличить и отделить себя от всеобщего бытия и, таким образом, не двигаясь вперед, не переменяя места, очутится там же, где это всеобщее бытие, — само окажется этим бытием.

8. Нам кажется, что всякий вдумывающийся в вопрос об участии материи в идеях (ἡ τῆς ὕλης τῶν εἰδεῶν μετάληψις) согласится с

нашим воззрением и не станет его оспаривать как такое, которое допускает нечто невозможное. На наш взгляд, следует считать за вероятное и необходимое, что природа вещей вовсе не так устроена, чтобы особо находились там-то идеи и особо вдали от них находилась материя, в которую потом откуда-то свыше исходит осияние (ἔλλαμψις). Такое представление, на наш взгляд, лишено всякого смысла, ибо какой тут могут иметь смысл такие представления, как «особо», «отдельно», «вдали»? А о том уже и говорить нечего, что при таком представлении дела участие в идеях (всего телесного) представляло бы нечто самое неудобопостижимое и неудобовыразимое. Между тем познано и выяснено оно может быть лучше всего посредством примеров и сравнений. И мы иногда употребляем тут выражение «излучение», «осияние», но мы усвояем ему здесь совсем не то значение, в каком употребляем его в применении к чувственным вещам, когда говорят об излучении, исходящем из одного предмета в другие. Так как материальные вещи суть образы, первообразы которых суть идеи, то мы и говорим, что они освещаются идеями, чтобы дать этим понять, что освещаемое есть нечто совсем иное и особое от того, что его освещает. Но чтобы быть вполне точными, мы должны к этому присовокупить, что идея вовсе не отделена местом от материи и вовсе не так отражается в материи, как телесный предмет в воде, что, напротив, материя отовсюду окружает идею, примыкает к ней, не касаясь ее (как внешней вещи) и при такой близости, без посредства чего-либо третьего, вся воспринимает от идеи столько, сколько воспринять способна, между тем как идея при этом вовсе не распространяется по всей материи и не носится над нею, но не перестает пребывать в самой себе. Например, так как идея огня сама не находится в материи, и мы вследствие этого принимаем материю за общий субстрат всех стихий, то идея огня, не нисходя в материю, дает всей ей форму огня, делает огненной, после чего огонь (чувственный), как имеющий в материи свой субстрат, является уже как разнообразная, большая или меньшая масса. То же самое применимо и ко всем так называемым стихиям. Итак, если этот единый идеальный огонь усматривается потом повсюду, где он отражает свой образ, то он производит это отражение себя в материи, не находясь в ином, чем она, месте — наподобие того, как телесный предмет в чем-либо отражается, а иначе он весь был бы дан где-либо для нашего чувственного восприятия (наподобие предмета, отражающегося в чем-либо). Если же он весь является в каждом из многих своих образов, то это благодаря тому обстоятельству, что огонь (чувственный) сам уже производит для себя места, между тем как идея его пребывает в самой себе (а не в каком-либо месте), ибо

становясь множественным, он необходимо разбегается (в пространстве) и удаляется, хотя, став множественным, не перестает участвовать в одном и том же принципе (отражать в себе одну и ту же идею, или форму, огня). Так как идея неделима, то она ни малейшей части самой себя не отдает материи, но, несмотря на свое нераздельное единство, она не бессильна отпечатлевать форму свою в том, что само по себе чуждо ее единства (и представляет чистую разделенность, т. е. материя) и становится присущею сразу всей вселенной не так, что одною своею частью формирует одну ее часть, другою — другую, но сама будучи целою, формирует сразу все и каждое порознь. Смешно было бы предполагать, что есть много идей огня, что каждый огонь образуется по особой идее; это значило бы, что идей (одного и того же содержания) есть бесконечное множество. Да и как можно разделить друг от друга явления, производимые огнем, когда огонь (по своему субстрату) есть нечто единое и непрерывное? Ведь если подложить под эту часть материи другой огонь и увеличить его, то разве можно сказать, что тут какая-то совсем другая и иная идея (или сила) огня действуют, а не та самая (одна единственная), которая везде производит одно и то же действие?

9. Если согласиться, что все стихии, по образовании их, составляют одно целое, имеющее форму шара, тогда нельзя уже допустить, что этот шар произведен многими деятелями, из коих один произвел одну часть его, другой другую, но необходимо признать его произведением одного и того же создателя, притом такого, который в действии создания шара присутствовал нераздельно весь, а не производил одну часть его одною своею частью, другую другою, ибо в последнем случае шар все-таки был бы произведением многих деятелей, если бы во всей целости своей не был произведением одного неделимого начала. Но понятно, что такое единое неделимое начало не изливается же само во всю массу производимого им шара, а, напротив, шар весь на нем (его силою) держится, другими словами, одна и та же жизнь проникает и охватывает весь шар, который, таким образом, весь содержится в этой одной и той же жизни (а не она в нем). Таким-то образом все, что содержится в этом шаре (во вселенной), объемлется и проникается одною и тою же жизнью, и все души составляют одну душу, которая вследствие этого есть единая и вместе бесконечная. Вот почему некоторые философы выражались, что «душа есть число», а другие прибавляли, что «душа увеличивается вместе с числом», желая дать понять, что нет ничего такого, в чем бы отсутствовала душа, что она везде и во всем, не переставая в самой себе быть тем, что она есть. Это значит, что если бы мир мог стать еще большим, чем каков он есть, то и тогда у

души достало бы сил на все и вся, потому что и тогда он весь содержался бы во всей душе (т. е. в универсальной). Таким образом, выражение «душа увеличивается вместе с числом» следует понимать не в буквальном, а в том смысле, что душа, несмотря на свое единство, не отсутствует ни в чем, присутствует везде, ибо единство ее вовсе не есть такое, которое подлежит изменению и какое свойственно той или иной природе (телесной), которая тщетно претендует быть единою и остается единою лишь насколько участвует в истинном единстве. В строгом смысле слова единое есть только то бытие, которое не составляется из многих особых частей, а иначе постепенное отнятие каждой из его частей повело бы к уничтожению его единства и целости, потом то, которое не отделено никакою границею от всего прочего (многого), а иначе ему пришлось бы или не досягать до всего, если бы это все оказалось большим, чем оно, или растягиваться в желании стать в уровень со всем и касаться частей этого всего своими частями, вместо того чтобы присутствовать во всем везде во всей своей целости; а кроме того, так как при такой своей раздробленности оно не составляло бы одного непрерывного сосредоточенного в себе целого, то ему самому неизвестно было бы, где оно находится. Итак, если это бытие есть единое в истинном смысле слова, если единство составляет саму сущность его, то оно должно известным образом содержать во власти и силе своей и противоположную природу, то есть множество; мало того, необходимо, чтобы оно это множество имело не вне себя, а у себя и от себя, другими словами, — чтобы оно, будучи единым, вместе с тем было многим и бесконечным. Будучи же таковым, оно везде является во всей своей целости как единый разум, который сам себя обнимает и обнимая или содержа себя в самом себе, нигде не удаляется от себя, но везде пребывает в самом себе; он не отделяется местом и от всех других вещей, ибо он существовал прежде всех тех вещей, которые существуют в форме пространства; он не имел в них никакой нужды, напротив, они нуждались в нем как в своей основе, но несмотря на то, что все они на нем были утверждены, он все-таки продолжает незыблемо пребывать в самом себе, и если бы как-нибудь он двинулся (из себя), тогда все прочие вещи тотчас погибли бы и исчезли, лишившись в нем той основы, на которой все утверждаются. Но не может быть никакого разумного основания для того, чтобы он, обладавший совершенным бытием благодаря тому обстоятельству, что пребывает в самом себе, вдруг отчуждался от себя, удалялся из себя и вверил свое существование той неверной изменчивой протяженной природе, которая для своего сохранения сама в нем нуждается.

10. Итак, это истинно сущее в самом себе пребывает всею своею премудростью и ни во что другое само не входит, но зато все прочие вещи устремлены к нему, и это страстное стремление указывает им, где оно находится. Стремление это похоже на ту настойчивую любовь, которая готова проводить дни и ночи у дверей того, кого она любит, которая хочет находиться всегда вовне подле красоты, движимая желанием владеть ею и считать за счастье участвовать в ней. Подобно этому и любящий красоту сверхчувственную не овладевает ею самою, а только, находясь вблизи ее, наслаждается участием в ней, между тем как она в самой себе пребывает, и вот почему часто многие любят одну и ту же красоту, любят ее притом во всей ее цельности, и если владеют ею, по мере своих сил, то владеют, или, по крайней мере, желают владеть ею во всей ее целости. Разве мыслимо, что это истинно сущее не довлеет для всего (что в нем участвует), пребывая в самом себе? Оно довлеет для всего именно потому, что, пребывая в самом себе (как единое целое), в то же время красотою своею присуще всему во всей своей целости.

Подобно красоте и мудрость (τὸ φρονεῖν) присуща всему (что участвует в ней) во всей целости, а не так, что одна часть ее здесь, другая там, ибо смешно было бы думать, что она нуждается в месте, так как ведь она совсем не то есть, что белизна (в теле) и вообще не есть что-либо телесное. Поэтому если правда, что все мы участвуем в мудрости, то несомненно также и то, что сама мудрость пребывает в себе как единое целое, и когда мы участвуем в ней, то имеем не разные части ее, а всю целиком, притом так, что та целостная мудрость, которую ты имеешь, есть не иная, а та самая, которую целиком и я имею. Некоторое подобие этого отношения (многих к единой мудрости) представляют народные собрания и всякие совещания, на которых все присутствующие всегда одно лишь имеют в виду — придти к одному мудрому решению: тут каждый в отдельности как будто не способен мудрствовать, а собравшись вместе и соединившись в рассуждения об одном и том же, все порождают или, точнее, находят одну для всех мудрость (т. е. одно всем являющееся, как самое мудрое, решение). Да и что, в самом деле, могло бы разделять друг от друга умы так, чтобы они не объединялись в одном и том же (всеобъемлющем) уме? Но хотя все мы, как умы, совмещаемся (в этом одном уме), нам кажется, что нет (что мы отдельны и от него и друг от друга), наподобие того, как тому, кто касается одного и того же предмета различными пальцами, кажется, что касается каждый раз все иной и иной вещи, или как тому, кто, ударяя по одной и той же струне лиры (различными пальцами), кажется, что ударяет по разным струнам.

А теперь следует сказать, каким образом мы душами нашими участвуем в благе. Ведь и тут благо, которого ты достиг, не иное, чем то, которого я достиг, а то же самое. Но, когда я говорю «то же самое», то и то разумею, что от одного и того же блага истекает на нас обоих различные действия таким образом, что само благо находится где-то там высоко, между тем как дары его ниспадают сюда (на землю), — а то хочу сказать, что дающий благо тут присущ тем, которые получают, чтобы они поистине воспринимали его, что он источает свои дары лишь тем существам, которые стоят во внутренней с ним связи, но не тем, которые были бы совсем чужды ему (имели бы совсем иную природу), потому что духовные дары сообщаются не путем пространственной передачи. Ведь наблюдение говорит, что даже тела, несмотря на разделяющее их друг от друга расстояние, способны воспринимать одни и те же воздействия и совпадать между собою в одинаковом у всех них результате этих воздействий; мало того, ведь все действия и страдания тел во вселенной истекают из ее собственного лона, — так что ничто в нее не вторгается отвне. А если так, если даже телесное бытие, которое по самой природе своей подвержено непрерывному течению и всегда как бы убегает от самого себя, ничего отвне не воспринимает, то каким образом могла бы воспринимать что-либо сущность непротяженная? Из этого следует, что если мы созерцаем благо и касаемся его, то это благодаря тому обстоятельству, что содержимся и находимся все в одном и том же начале, — находимся там тою стороною нашего существа, которая имеет (такую же, как и оно) ноуменальную природу.

Ко всему этому можно присовокупить еще и то соображение, что сверхчувственный мир должен обладать единством в гораздо высшей степени, чем мир чувственный, а иначе мы имели бы два чувственных мира, ибо чем, спрашивается, отличался бы круг мира сверхчувственного от круга чувственного, если бы не превосходил последнего своим единством? Следовательно, он и в самом деле отличается от последнего (более совершенным единством). Ибо еще более смешно было бы допустить, что между тем как один из этих миров имеет свойственную ему и соразмерную с его природою массу, другой, не нуждающийся ни в чем подобном (в протяженной массе), тоже чего-то растягивается и от себя самого удаляется. Да и что может служить помехою тому, чтобы в сверхчувственном мире все сущности были в единстве? Ведь там одна сущность не отталкивает от себя другую вследствие невозможности быть им обеим в одном и том же месте, подобно тому как не мешает друг другу ваше понимание той или иной мысли, теоремы, моему пониманию или как не мешают

друг другу разные знания находиться в одной и той же душе. Но такое единство (возможное для представлений, понятий, вообще деятельностей), обыкновенно возражают, не может иметь места для субстанций. Конечно, не могло бы, если бы было истинным предположение, что даже субстанции в истинном смысле слова суть телесные массы.

11. Но как, спрашивается, сверхчувственное бытие, будучи непротяженным, может простираться на все тело вселенной, которая так громадна? И как оно при этом может оставаться тождественным и не раздробленным? Мы не раз уже выдвигали это возражение, желая положить конец всем сомнениям и недоумениям по этому предмету; мы неоднократно старались доказать, что так оно есть и должно быть, а не иначе[1], но не будут, конечно, излишни и новые соображения по этому вопросу. Не последним, а, напротив, самым главным основанием наших доказательств служило понятие о природе сверхчувственного бытия как такой, которая не представляет ничего похожего на камень или громадную глыбу, которая своим объемом занимает в пространстве определенное место и никоим образом не может выступить из границ своих, потому что мерою ее массивности и ее силы служит ее собственная природа — природа камня, вообще глыбы. Сверхчувственное бытие, напротив, будучи бытием первичной природы, не имеет ограниченного и измеримого протяжения, так как само оно служит мерою для всей чувственной природы и представляет собою силу всеобъемлющую, превосходящую всякую определенную величину. Равным образом оно и во времени не находится, а существует вне времени, потому что и время представляет нечто разделенное, слагающееся непрерывно из отдельных интервалов, между тем как оно вечно, а вечность остается всегда тождественною, — она господствует над временем и превосходит его своею вечною силою, — тогда как время имеет лишь течение бесконечное. Время может быть сравнено с линиею, которая, хотя простирается в бесконечность, но постоянно стоит в зависимости от своей исходной точки, вокруг которой она движется, так что, как бы далеко ни шла линия, повсюду можно усмотреть эту неподвижную точку, около которой она вращается. Если же, таким образом, время (своим течением в бесконечность) представляет лишь некоторую аналогию с тем истинно сущим, которое, пребывая в своем тождестве, бесконечно не только своею вечностью, но также и своим могуществом, то понятно, что это истинно сущее (не только могло, но и) должно было в силу своего бесконечного могущества

[1] Об этом будет речь в этой самой Эннеаде — в 7-й книге; об этом трактует и 7-я книга 3-й Эннеады.

произвести иную природу, которая, из него истекая и на нем утверждаясь, к нему и направляется и даже хочет поравняться бегом во времени с его силою, которая пребывает неизменно в самой себе. Но ясно, что эта его сила все-таки выше той иной природы, ибо она делает то, что эта иная природа стремится растянуться в параллель и в уровень с нею.

Но как, почему эта низшая природа участвует в сверхчувственном бытии и в какой степени может участвовать в нем? Участвует она в нем потому, что она во всей целости своей присутствует везде, хотя, конечно, не входит в каждую отдельную вещь целиком по причине ее бессилия, неспособности воспринять его целым; оно одинаково присутствует везде, но не так, например, как треугольник материальный, а так, как треугольник идеальный, которым определяются (в построении) все треугольники материальные. Почему вещественный, чувственный треугольник не может находиться везде, подобно идеальному? Потому что материя не участвует вся в целости в этом идеальном треугольнике, потому что она кроме этой принимает и многие другие формы, потому что вообще не вся она воспринимает каждый из ноуменов, как и первичная (т. е. сверхчувственная) природа со своей стороны не сразу непосредственно входит во все безразлично, но сперва в самые первые и высшие роды сущего и уже через них во все существа, и таким образом всегда присуща всей вселенной.

12. Но как и почему она присуща всей вселенной? Она присуща всей вселенной как единая нераздельная жизнь: ведь в живом существе жизнь простирается не до известных только границ, за которыми ее уже нет, но находится в нем везде. А кто захотел бы спросить, как же она может находиться везде, тот должен припомнить себе, что сила жизни не есть определенная какая-либо и ограниченная величина, а, напротив, такая, что как бы далеко ни простиралось в мысленном анализе ее деление, она всегда сохраняет свой основной характер бесконечности. Кроме того, она не содержит в себе никакого вещества, а это значит, что она не может быть, подобно массе, раздробляема на части и путем постепенного деления приведена в ничто. И если вы уразумели и можете представить себе эту жизнь бесконечную и вечную, эту природу неустанную и неистощимую и настолько полную, что она, как бы кипя жизнью, переливается через край, то, куда бы вы ни направили ваш взор, на чем бы ни сосредоточили свое внимание, разве можно сказать, что ее там или здесь нет? Напротив, как не найдете вы ничего превышающего ее своею величиною, так и не остановитесь ни на чем таком бесконечно малом, которому она ничего уже не могла бы дать вследствие истощения (во всем прочем).

Кому удастся погрузиться своею мыслью в единое всеобъемлющее сущее и очутиться в его лоне, тот не ищи сверх этого ничего больше, а иначе ты удалишься от него и, обратив внимание на что-либо постороннее, утратишь сознание его присутствия в тебе. Ничего более (кроме его) не желая и не ища, ты почувствуешь в себе присутствие не какой-либо части его, а всего его; в этом состоянии ты даже себя самого не будешь сознавать и представлять как такого-то (как индивидуальное «я»), потому что погрузишься в то всеобъемлющее сущее и сам как бы станешь таковым. Каждый из нас и первоначально был таковым, но к первоначальной природе присоединилось и нечто другое, что сделало нас худшими, потому что это другое имеет свое начало не в том всеобъемлющем сущем, которое не допускает никакого увеличения, а в том, что ему противоположно. Каждый из нас, становясь индивидуумом вследствие присоединения (к первоначальной природе) не-сущего, тем самым выделяется из области бытия универсального, и, наоборот, по мере того, как отрешается от не-сущего, он как бы увеличивает, расширяет свое бытие. Но только когда мы всецело отрешаемся от всего прочего, в нас вселяется то истинно сущее, а в противном случае не является нам. Впрочем, когда оно бывает присуще нам, то это не то значит, что оно прошло, приблизилось к нам (а то, что мы себя к нему приблизили), равным образом, когда оно не присуще нам, то это потому, что мы от него удаляемся (а не оно от нас); строго говоря, мы даже не удаляемся от него, так как оно всегда и везде близко к нам, а только отвращаемся от него, направляя себя на что-либо иное или даже противное ему. Подобным образом боги нередко в присутствии многих являются только одному из всех присутствующих, потому что этот один способен зреть их, — боги, которые (по словам Гомера), принимая различные образы, посещают разные страны[1]. Но все страны — вся земля и все небо — во власти того высочайшего Бога находятся, через него и в нем существуют. От него же происходит все сущее, все истинные (сверхчувственные) сущности до души и жизни включительно, и все они, на нем одном утверждаясь бытием своим, составляют единство, которое бесконечно, потому что изъято из условий пространства.

---

[1]«Одиссея» XVII, 486. Παντοῖοι τελέθοντες ἐπιστρωφῶσι πόληας.

О ТОМ, КАК И ПОЧЕМУ СУЩЕСТВУЕТ МНОЖЕСТВО ИДЕЙ, И О БЛАГЕ (VI 7) *

(Περὶ τοῦ πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τἀγαθοῦ)

1. В Боге не может иметь места предварительное обсуждение того, что, как и для чего должно быть, чем создано; — вместе с ним дано от вечности все то, чему он служит началом. Делают излишним такое предварительное обсуждение и сами идеальные сущности, составляющие содержание высочайшего ума: так как каждая из них в самой себе содержит причину, цель и смысл своего бытия, то все они существуют от вечности вместе с умом. Идея человека; состав его природы. Идеи существ неразделных; причина неодинакового совершенства этих существ. Идея сил физических. Ум как такая универсальная энергия и жизнь, в которой сразу дана целость всех энергий и жизней. 2. Бытие в строгом смысле слова первичное — абсолютное благо. Ему обязан бытием своим сам высочайший ум в том смысле, что составляющие его сверхчувственные сущности обладают истинным бытием лишь насколько им присуще благо. Невозможность точного логического определения абсолютного блага. Критика различных попыток такого определения блага, как цели, к которой устремлено все существующее. Наше к нему стремление и его искание. Благо как субстанциальная и абсолютная красота. Абсолютно первому началу не может быть усвоено мышление, да и никакая другая деятельность, никакое качество и состояние.

1. Сам ли Бог (высочайший) или какой-либо из богов, посылая души в тела, образовал в лице глаза в качестве светильников, а в других местах поместил другие органы, соответствующие каждому роду ощущений, ибо предвидел, что живое существо может сохранять свое существование — может искать одних вещей, избегая других лишь под тем условием, если будет их видеть издали, слышать, к ним прикасаться и тому подобное.

Но как, спрашивается, Бог это предусмотрел? — Прежде всего, конечно, не так, что сперва произошли такие живые существа, которые сейчас и погибли вследствие неимения органов чувств, и тогда только Бог на основании этого (опытного) знания дал людям и другим живым существам такие органы, чтобы они не потерпели той же участи [1].

Более уже правдоподобно такое мнение: Бог знал, что живые существа будут подвержены влияниям холода, тепла и других подобных внешних воздействий и, чтобы не дать им погибнуть, снабдил

* «Вера и разум», 1899, № 11, с. 353–370; № 12, с. 389–414; № 13, с. 25–36; № 14, с. 65–78; № 15, с. 116–124.

[1] Тут Плотин, по всей вероятности, разумеет учение Анаксимандра, Эмпедокла и др.

их чувствами и органами чувств в качестве орудий (для борьбы с этими воздействиями). Но в таком разе мы спросим: дал ли Бог душам органы, когда они уже обладали способностью ощущений, или дал им также и эту способность, а вместе с нею и органы? Если допустить, что он дал им то и другое разом, то это значило бы, что они, хотя и прежде этого были душами, но не обладали способностью ощущений. А если допустить, что они обладали этою способностью с самого момента своего создания и созданы были такими с тем, чтобы сейчас же могли воплощаться, то это значило бы, что воплощение и жизнь в теле есть состояние для них естественное и необходимое, между тем как освобождение от тела и пребывание в сверхчувственном мире неестественно, противно их природе. А это опять значило бы, что они с тем именно и созданы, чтобы принадлежать телу и жить во зле, что само божественное о них провидение таково, чтобы они пребывали во зле, что сам Бог постановил такое о них решение и пришел к этому решению, конечно, не иначе, как путем размышления. Но если таким образом допускается, что Бог размышляет, то спрашивается, каковы те первые начала (из которых его размышление истекает)? Ибо если это размышление основывается даже на другом каком-нибудь размышлении, то все же, восходя к нему, а от него еще далее, необходимо дойти до чего-нибудь такого, что предшествует всякому размышлению и служит для него началом, исходным пунктом. Итак, где, в чем именно лежат начала этого размышления, — в чувствах или в разуме? Конечно, не в чувствах, ибо чувств никаких еще не существовало (когда созданы были души); следовательно, начало, источник его лежит в разуме и только в разуме. Но если так, если в нем посылками служат часть ее понятия разума (идеи, идеальные сущности), то и заключение должно дать познание лишь о том, что содержится в посылках (т. е. о ноуменальном, сверхчувственном), и никоим образом — о чем-либо чувственном, ибо раз размышления исходят из ноуменального как своего начала, то как, спрашивается, оно может дойти до того, что не есть ноуменальное, что противоположно ему, как оно может вывести отсюда мысль в совсем иную область — в область чувственного? Из этого следует, что (усматриваемое нами) провидение в устройстве каждого живого существа и целого мира, не может быть принимаемо за результат размышления.

В самом деле, в Боге не может иметь места никакое размышление, и если мы иногда усвояем ему размышление, то этим хотим лишь то выразить, что Богом дано всему такое устройство, на какое мудрый человек может быть наведен только путем размышления о вещах и явлениях более позднего (в сравнении с ним самим) происхождения;

равным образом, когда мы усвояем Богу предусмотрение (πρόρασις), то этим лишь то хотим сказать, что он все расположил, упорядочил так, как это мудрец мог бы сделать, только обладая способностью предусмотрения и предрасчисления по отношению к таким же видам и явлениям позднейшего происхождения. Конечно, при устройстве вещей, не предшествующих судящей способности, рассуждение оказывается естественным и необходимым особенно в том случае, когда высшая, чем эта, способность (ум) не обладает достаточной силой; требуется тут также и предусмотрение, насколько пользующийся им не имеет той высшей способности, с которою мог бы без него обойтись, ибо предусмотрение обыкновенно метит на то, чтобы произошло, вышло то же, вместо чего-либо другого столь же возможного, и всегда боится, что желаемое им не осуществится. Но где совершается всегда только нечто одно с исключением всякого иного, там излишне и предусмотрение и рассуждение, сопоставляющее и взвешивающее противоположные возможности, ибо раз из таких противоположностей лишь одна должна наступить, то к чему тут еще предваряющее рассуждение? Мыслимо ли, чтобы начало единое, единственное и совершенно простое рассуждало и принимало решение совершить то-то вместо того-то из опасения, что если не совершит первого, то произойдет второе? Мыслимо ли, чтобы оно употребляло тот или иной образ действий лишь после того, как опыт подтвердил его пригодность и полезность? Вот что значило бы допустить в нем предведение и рассуждение. Таким-то образом, мало сказать, как мы в самом начале сказали, что «Бог наделил живые существа чувствами и разными способностями», требуется еще победить всякие сомнения и недоумения как относительно действительности этого наделения, так и относительно его образа и способа.

Ведь если признается, что в Боге всякая энергия есть совершенная актуальность, и не допускается, что какая-нибудь из энергий есть не вполне актуальная, то вместе в с этим необходимо также признать, что в каждой его энергии содержатся и все прочие энергии. А это значит, что в Боге даже будущее есть наличное настоящее и ничего не может быть такого, что было бы позднее его (и его энергий), и что его (вечно одно и то же) настоящее становится позднейшим (по времени) лишь вне его — в ином бытии. А если так, если в Боге будущее есть настоящее, и именно такое настоящее, которое должно выступать (в иной форме бытия) позднее, то это значит, что будущее имеет в Боге сразу такой вид и состав, в котором нет ничего такого, что оказалось бы недостающим, отсутствующим — тогда (при действительном наступлении будущего). А это опять значит, что все вещи существовали в Боге уже

прежде (появления в чувственной форме), существовали от вечности и всегда, хотя, конечно, позднее (после появления их в телесной форме) можно уже говорить о них, что одна следует после другой, потому что когда они оттуда (из сверхчувственного мира) истекают и тут как бы распростираются, то одна из них показывается после другой, между тем как доколе находятся все вместе, они составляют один целостный универс, то есть такое бытие, которое в самом себе содержит свою причину.

2. Отсюда-то можно постигнуть ближе и природу ума (высочайшего). Мы-то мним иметь о нем представление более ясное, чем о чем-нибудь другом, а между тем не знаем, как далеко простирается его действие, ибо, например, мы охотно допускаем, что он служит источником сущности (τὸ ὅτι) для всего существующего, но не допускаем, что в нем же лежит причина (διότι), основа и цель (каждой сущности), а если и допускаем, то мыслим сущность вне и отдельно от причины, и представляем себе, например, особо человека как статую, и особо глаз как часть статуи, между тем как там (в уме, в сверхчувственном мире) в идее человека содержится не только его сущность, но также и причина его бытия, потому что быть ноуменальным человеком или глазом значит для того и другого не что иное, как соединить в себе со своею (специальною) сущностью или идеею (специальную) причину своего бытия, а без этого (без особой довлеющей причины) ни тот, ни другой и не существовал бы (в числе ноуменов). Тут-то (в чувственном мире), конечно, и каждая часть (в вещах) имеет бытие особо от прочих частей, и причина бытия каждой вещи лежит (часто) вне ее сущности; но там, где все сущее составляет одно нераздельное единство, каждая сущность тождественна с своею причиною. Впрочем, и тут в иных случаях наблюдается такое тождество (сущности и причины), как, например, в таком явлении, как затмение, — сущность его (τί ἐστι ἔκλειψις), не отлична от причины (διὰ τί) [1]. Что же мешает признать, что (там — в сверхчувственном мире) каждое сущее между прочим в себе же имеет и основу (своего бытия), и что эта основа составляет саму сущность его? Не только возможно, но и необходимо это допустить, и те, которые таким образом понимают и определяют сущность и основу (τὸ τί ἦν εἶναι) каждой вещи, вполне правильно поступают, ибо в чем состоит сущность (ὅ ἐστι) той или иной вещи, чрез это самое (и для этого самого, διὰ τοῦτο) она и существует или, говоря точнее, не только идея (εἶδος) вещи есть ее причина и raison d'être, — это уже неоспоримая истина, — но и сама идея в анализе оказывается содержащею в себе же свою причину — свой raison d'être;

---

[1]Это аристотелевский пример.

лишь то не вполне в самом себе имеет свой raison d'être, что имеет существование не самодеятельное и жизнь заимствованную.

В самом деле, если (истинная) сущность есть идея, а идея есть принадлежность ума, то в чем, спрашивается, может лежать ее причина, ее raison d'être? Если скажете, что — в уме, то ведь идея не вне и отдельно от ума существует, а составляет одно с ним (как и он — одно с нею), и если ум представляет собою такую полноту идей, в которой ничто не отсутствует, то это значит, что тут не отсутствуют и причины, или основания, их бытия. В уме, конечно, содержатся причины, почему каждая из идей есть то, что она есть, но это потому, что сам ум имеет бытие в идеях — во всей совокупности их и в каждой порознь; а это значит, что вопрос, почему произошла (διὰ τί γέγονε) каждая из них, даже не имеет смысла, так как каждая с первого момента существования в себе же заключает и причину его (τῆς ὑποστάσεως αἰτία); раз происхождение идей не есть дело простого случая, то это значит, что ни в одной идее не может отсутствовать довлеющее основание ее бытия, но что каждая, обладая совершенством во всех прочих отношениях, должна обладать им и в этом отношении, то есть в себе же иметь совершенное, вполне довлеющее основание своего бытия. Мало того, чувственные вещи, участвуя в идеях, в них же имеют основания своего существования. Поэтому и наоборот, если в этой видимой вселенной существует тесная внутренняя связь между всеми вещами, ее составляющими, если в ней каждая вещь в самом существовании своем содержит основание или право бытия, и притом все вещи в ней находятся в таком же взаимоотношении, как органы одного тела, которые не один после другого, а все вместе в нем образуются, так что каждый по отношению к каждому другому служит вместе и производящею причиною и производимым следствием, то тем более так должно быть там (в сверхчувственном мире), то есть каждая идея имеет довлеющее основание — raison d'être — как по отношению ко всей совокупности идей, так и по отношению к самой себе; так как все они существуют одновременно (а не друг после друга) и нераздельно друг от друга, притом же не зависят ни от каких случайностей, то тут каждое причиняемое есть вместе и причиняющее, так что каждая идея может быть мыслима как причина, не имеющая себе причины (ἀναιτίως τὴν αἰτίαν ἔχειν). А если так, если идеи (можно сказать) не имеют для себя (внешней, производящей) причины, если они суть сущности, довлеющие себе вполне и без всякой (такой) причины, то это значит, что они в самих себе содержат свои причины, и так как в бытии их нет ничего случайного (т. е. напрасного или ненужного), так как каждая из них обусловливается всеми прочими и сама их

обусловливает, то каждая, так сказать, умеет ответить за себя, почему и для чего она есть и существует. Таким-то образом в сверхчувственном мире каждой сущности предшествует или, вернее, сопутствует ее довлеющая причина, которая, впрочем, скорее есть сущность же, чем причина, или, правильнее, — которая тождественна с сущностью. В самом деле, разве может появиться и быть в уме что-либо излишнее (не имеющее себе разумного основания), когда произведения его свободны от всякого недостатка и несовершенства? Ведь если они вполне совершенны, то нет смысла искать в них чего-нибудь недостающего или спрашивать их, почему они таковы, ибо содержа в себе все, они содержат в себе также и свое довлеющее основание, так что зная, что и каковы они суть, не трудно уже сказать, и почему или для чего они суть. Сущность и довлеющее основание тут даны в нераздельном единстве, и присутствие обоих этих элементов усматривается в каждом акте ума, в каждой идее. Так, например, если взять идею человека, то вместе с нею вдруг и сразу появляется, как бы сам себя вызывает к бытию весь (идеальный) человек, с самого начала сразу всем обладающий, совершенно целый, вполне готовый, а если человек не весь сразу есть, но то или другое все прибавляется в нем, то это бывает с ним лишь после рождения (в теле); тот идеальный человек от вечности существует и потому сразу есть весь во всей целости, подверженным же изменчивости становится человек лишь после рождения в (теле).

3. Но почему же, возразят нам, нельзя допустить, что в уме было предварительное размышление относительно этого (чувственного) человека? Разве этот человек не сообразен с тем (ноуменальным) до такой степени, что решительно нет ничего такого, что можно было бы отнять от одного из них и прибавить к другому? Так почему же не предположить, что ум предварительно обсуждал и решил (создание чувственного человека)? — Конечно, когда допускается, что вещи произошли (во времени), что с этим допущением естественно соединяется и то другое, что происхождению их предшествовало размышлению и обдумыванию; но коль скоро принимается за истину, что вещи от вечности всегда происходят, то этим самым устраняется всякая надобность предварительного о них размышления, ибо то, что всегда есть или бывает так, а не иначе, собственно говоря, даже не может быть предметом раздумывания (быть ли ему, или не быть, и как) [1]. Притом же если бы Ум размышлял (как лучше всего производить вещи), то это значило бы, что он способен забывать, как он действовал прежде — от начала, и если бы в самом деле

[1]Это — аристотелевское положение.

позднейшие его произведения оказывались лучшими, то это значило бы, что прежние были хуже. А если это немыслимо, если его произведения сразу были прекрасны, то они и всегда должны оставаться такими же неизменно, прекрасны же они потому, что бытие их нераздельно с их причиною, как и здесь (в чувственном мире) вещь прекрасна лишь тогда, когда имеет все (ей нужное или свойственное), дает же ей все присущая ей ее идея, которая владычествует над ее материей настолько, что ничего не оставляет в ней бесформенным, ибо если бы что-либо осталось бесформенным, если бы, например, не был образован (в теле живого существа) такой орган, как глаз, то это было бы уже безобразием. Поэтому-то показать причину той или другой вещи значит ни более, ни менее, как привести в известность все, что ей свойственно. Почему, спрашивают, есть у живого существа глаза, почему брови? — Да потому, что оно должно иметь все (свойственное его природе), а если мы ответим иначе и скажем, например, что эти части даны ему для избежания опасностей, то и этим лишь то выразим, что в самой природе его заключается принцип, который блюдет за сохранением в целости его существа, пользуясь между прочим и этими частями. А это значит, что природа или сущность предшествует (всем подобным частям тела) и что (особая) причина (каждой из них) есть как бы часть самой сущности, — часть, конечно, отличная от (целой) сущности, однако же, бытием своим всецело ей обязанная; тут все части, приноровленные друг к другу, объемлются одною целостною сущностью и бывают совершенны настолько, насколько стоят в подчинении ей как своей причине, или насколько в ней все находятся. Таким то образом оказывается, что (в понятии такого предмета, как живое существо) идеальная сущность (οὐσία), реальная основа (τὸ τί ἦν εἶναι) и его причина и цель (τὸ διότι) сливаются и составляют одно нераздельное единое. Поэтому если правда, что ум, будучи совершенным, содержит в себе причины (или разумные основания для всего существующего), то это значит, что в идее (человека) должна с вечною необходимостью и в совершенстве заключаться, между прочим, и чувственность, притом чувственность своеобразная, определенная — такая, которую мы потом, видя здесь (на земле), находим, что все в ней правильно, все обстоит, как следует. Другими словами, так как там (в ноуменальном мире) находится во всей полноте причина (тождественная с сущностью) человека, то это значит, что и там человек не есть один только чистый ум, и что чувственностью обладает он не с того лишь момента, как посылается родиться (а изначала). А если так, то не значит ли это, что тот ум (ноуменального человека) сам по себе склонен к здешним (чувственным)

вещам? Ибо что другое есть чувственность, чувствительность как не способность восприятия чувственных вещей? И разве не нелепо допустить, что человек, обладая от вечности способностью чувствовать, начинает действительно пользоваться ею только здесь, что эта способность (из потенциальности) переходит в актуальность как раз тогда, когда душа умаляется в своем совершенстве (от соединения с телом)?

4. Чтобы выйти из затруднения (в которое ставят эти вопросы), необходимо войти в ближайшее рассмотрение того, что такое есть тот — идеальный — человек. Но, пожалуй, лучше начать с определения здешнего (чувственного) человека, а то иначе, не зная, как следует представлять этого человека, которого в самих себе носим, не сумеем познать и того. Некоторые[1] держатся того мнения, что этот — чувственный — человек по существу своему совершенно тождествен с тем сверхчувственным. Так ли? Решением этого вопроса прежде всего займемся.

Итак, что такое есть земной человек, — есть ли это разум, отличный от его души, дающей ему жизнь и силу мышления, или он есть сама эта такая именно (а не иная) душа, или, наконец, он есть не только такая-то душа, но и душа, имеющая такое-то тело? Человек обыкновенно определяется как «живое разумное существо» (ζῷον λογικόν); но так как живое существо состоит всегда из души и тела, то ясно, что это определение не есть определение его как души. Когда же он определяется как синтез разумной души и тела, тогда разве может быть его субстанция, его истинная сущность вечной (ὑπόστασις ἀίδιος)? Это определение соответствует человеку лишь с того момента, как его душа соединяется с телом, и выражает, собственно говоря, лишь то, что имеет случиться (с чистою сущностью человека), а не то (что есть прежде всего), что мы называем человеком в себе, само-человеком (αὐτοάνθρωπος); оно скорее есть простое описание, ограничение, чем показание, в чем состоит первооснова, или истинная сущность (τὸ τί ἦν εἶναι); в нем даже не принята в соображение форма как принцип, образующий материю, а только констатируется синтез обоих элементов (тела и души), как он есть уже в действительности (чувственной), почему из него вовсе не видно, что такое есть человек по своему понятию (т. е. по своему истинному первоначальному существу). Скажут, пожалуй, что определения подобного рода сложных вещей и должны быть таковыми, то есть состоять лишь из перечисления их элементов; но это

[1] Во всей этой главе и далее Плотин имеет в виду аристотелевское учение об отношении между формой и материей в вещах, а также учение об определении, которого и сам отчасти придерживается.

значило бы отрицать, что каждый элемент порознь тоже подлежит определению, требует его и допускает. Между тем, если все вообще вещи (чувственные) обыкновенно определяются как овеществленные формы (εἴδη ἔνυλα) — формы, которые, овладевая материей, образуют из нее разные виды (вещей), то и относительно человека возникает вопрос: что, собственно, делает его человеком, и решение этого вопроса особенно важно и неотразимо для тех, которые поставляют правилом, что хорошим определением вещи следует считать лишь то, в котором показывается первооснова, или истинная сущность, вещи (τὸ τί ἦν εἶναι). Итак, что, собственно, составляет сущность человека? Ответить на этот вопрос значит показать, что именно делает человека таковым, каков он есть, и что всегда ему присуще, что никогда не отделяется от него. Поэтому (если взять вышеприведенное определение человека — ζῶον λογικόν, то возникает вопрос) сам ли разум есть разумное животное, или же это последнее есть нечто отличное от разума и составное, а разум есть творческая причина разумного животного? Или, быть может, (в этой дефиниции) выражение «разумное животное» употреблено вместо «разумная жизнь»? В таком разе вышло бы, что человек есть разумная жизнь. Но разве возможна жизнь без души? А если не что иное как душа есть начало, производящее разумную жизнь, тогда выходит, что человек или есть простая энергия души, а не субстанция, или есть сама душа. Но если человек есть разумная душа, то почему душе, одушевляющей какое-нибудь животное, не быть тоже человеком?

5. Итак, следует согласиться, что в определение человека должно входить еще что-то другое, кроме души. И что мешает признать, что человек есть нечто сложное, — что он есть душа в таком-то разуме (εἶναι ψυχὴν ἐν τοιῷδε λόγῳ)? Этот разум можно представлять как определенную энергию, но такую, которая может существовать лишь нераздельно с производящим ее началом. Таковы, например, жизнетворные принципы семени (οἱ ἐν τοῖς σπέρμασι λόγοι), которые не существуют без души, однако же, не суть души, и так как они не бездушны, то не удивительно, что они представляют из себя такие со смыслом действующие принципы. Если теперь спросим, какая именно душа служит началом тех жизнетворных энергий, которые производят не людей (а животных), то придется ответить, что это делает не душа растительная, а иная, гораздо более энергическая и живучая — словом, та, которая производит живые существа. Вот такая-то душа, содержащая в себе природу человеческую уже прежде (полного) образования тела и присущая такой материи (т. е. семени) и отпечатлевает в теле свой образ, — формирует, насколько

то позволяет природа тела, образ человека, наподобие того, как живописец рисует портрет (с человека уже сформированного), — созидает низшего человека, наделяя его образом и инстинктами, нравами, склонностями и способностями человеческими, но только слабыми, несовершенными, потому что это не есть первый высший человек (не интеллектуальный, не ум, а чувственный, анимальный). Поэтому, между прочим, и чувственные восприятия его лишь кажутся ясными, а на самом деле гораздо темнее, спутаннее восприятий и представлений (первого, высшего человека), так как представляют собою лишь их образы, отражения. Тот первый человек стоит выше этого, между прочим, и в том отношении, что, обладая более божественною душою, имеет и чувственные представления более ясные. Вот этого именно человека и Платон разумеет (определяя его как душу), и если при этом говорит о душе, пользующейся телом [1], то этим хочет то выразить, что душа того человека как более божественная, господствует над тою (низшею, о которой идет речь), которая непосредственно пользуется телом как своим органом, между тем как сама она пользуется им лишь посредственно (через посредство этой низшей души). Таким-то образом, когда (благодаря животворящей и формирующей деятельности низшей души) рождается одушевленное чувствующее существо, то к его душе присоединяется та высшая душа и сообщает ему жизнь более энергичную и совершенную, или, точнее, не она к его душе приближается и присоединяется, а, напротив, сама, не удаляясь (из сверхчувственного мира), его душу к себе притягивает, так что эта касается ее и как бы висит на ней. А так как при этом и разумность одной души соединяется с разумностью другой, то не удивительно, что благодаря свету (истекающему из высшей души) такое живое существо (чувственный человек), будучи само по себе слепым, темным, становится зрячим и ясным.

6. Но каким образом высшая душа (разумная) имеет в себе низшую чувственную? Само собою понятно, что она обладает и пользуется чувствительностью, или восприимчивостью к чувственным видам, лишь настолько, насколько они (своею идеальною сущностью) есть и там (в сверхчувственном мире). Она, например, восприимчива к чувственной гармонии, но почему? Потому, что в то время как чувственный человек ощущением воспринимает эту гармонию, для нее она сливается с тою гармонией, которая имеет место там (в сверхчувственном мире). Или, так как огонь, который здесь, представляет некоторое подобие того огня, который там, то эта

---

[1] Разумеется, вероятнее всего, место в «Алкивиаде I»: μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον εἶναι ἢ ψυχή p. 130c; но тут кроме той души, которая παντὶ τῷ σώματι χρῆται, нет речи ни о какой душе высшей, чем эта.

(высшая) душа, конечно, имела (прежде своего появления здесь) восприятие этого последнего огня, сообразное с его сущностью. Да и вообще, если тела, которые находятся здесь, есть все и там (как идеальная сущность), то понятно, что такая (высшая душа) имела восприятия и представления всех их. А так как человек, который там, есть (по своему понятию) именно такая (высшая, разумная) душа, обладающая такими восприятиями, то не удивительно, что и человек позднейший и низший (т. е. чувственный, телесный), будучи образом и подобием (того высшего человека), имеет восприятия (в строгом смысле чувственные), представляющие некоторое подобие восприятием того (первейшего и высшего) человека. Человек, который находится в уме (божественном), есть самый первый (по бытию) и самый совершенный (по существу), и он-то изливает свет свой на второго человека (рассудочного), а второй — на третьего (чувственного); этот третий, самый низший, имеет в себе некоторым образом обоих первых, хотя в то же время он только как бы примыкает к ним обоим, но никогда не может стать ни тем, ни другим из них. В нас действует иногда исключительно этот низший человек, а иногда к нему привходит нечто от высшего, как и к этому высшему присоединяется иногда энергия самого высшего человека, и каждый из нас бывает то тем, то другим (из трех), смотря по тому, сообразно с которым из них действует; каждый из нас в одном смысле (потенциально) обладает всеми тремя, а в другом (актуально) не обладает.

Когда третья (чувственная) жизнь, составляющая сущность третьего человека, отделяется от тела, тогда, полагают, следует за нею и вторая (рассудочный принцип), и так как эта вторая при этом не отделяется от сверхчувственного мира, то считают естественным, что вторая находится там же, где и третья; но зато когда эта третья жизнь входит в тело какого-нибудь животного, то тут уже возникает недоумение, как это она может увлечь за собою сюда и ту, вторую, высшую часть, которая составляет сущность человека? Недоумение это разрешается очень просто: эта сущность (потенциально) есть все (т. е. всякая форма жизни), и в действительности она принимает то такую, то иную форму, сообразуясь с обстоятельствами; пока она пребывает в первоначальной чистоте и непорочности, она хочет образовать человека и в самом деле образует человека, делая в этом случае то, что лучше, ибо это лучше (чем образовать какое-нибудь животное); она образует также и существа высшего порядка — демонов, которых природа, впрочем, однородна с существом человека. Само собою понятно, что существующий прежде (чувственного, воплощенного) идеальный человек есть существо еще более божественное,

есть уже как бы само божество, и подобно тому как демон божества есть только его образ, точно так же (чувственный) человек представляет собою только образ (идеального) человека, ибо не может же быть самим божеством то начало, с которым непосредственно соединяется (чувственный) человек. Ясно, что тут оказывается такое же (видовое и степенное) различие (между началами), какое существует и между душами, несмотря на то, что все они суть существа одного и того же порядка. То же самое следует сказать и о демонах, о которых говорит Платон (в «Федре» и др.), то есть что и демоны представляют собою различные виды. Итак, когда с высшею душою соединена бывает такая низшая, которая избирает себе природу и жизнь такого или иного животного, то эта низшая душа, несмотря на то, что в соединении с тою высшею могла бы произвести человека, производит теперь живое семя этого (избранного ею) животного, ибо она обладает потенцией и такого семени и, производя его, проявляет в этом худшую из своих энергий.

7. Но если так, если душа производит природу разных животных лишь после того, как сама подверглась порче и извращению, то не значит ли это, скажут, что она первоначально вовсе не была предназначена творить ни вола, ни коня, и что поэтому такие порождения, как конь и вол, представляют нечто противное ее природе? Нет, они, конечно, ниже, или хуже, ее самой, но они не представляют для нее ничего противоестественного, потому что она и в самом начале обладает потенцией и коня и пса и тому подобное, и когда приходится творить живое существо, то она, подчиняясь импульсу своей природы, творит или самое лучшее, если имеет в своем распоряжении все для этого необходимое, или только такое, какое может, если не имеет, подобно тому как и художники, хотя умеют созидать всевозможные образы, на самом деле, однако, обыкновенно созидают только или такие, которые им заказываются, или такие, какие оказываются возможными при особых свойствах материала, для них употребляемого. И в самом деле, что мешает допустить, что творческая сила универсальной души, в качестве универсального организующего принципа, начертывает контуры тел еще перед тем (προϋπογράφει), как от нее же войдут в эту (организованную) материю животворящие одушевляющие силы (т. е. индивидуальные души)? Почему не согласиться, что этот предначертываемый эскиз (προυπογραφή), имеет для материи значение и силу первых передовых лучей проникающего в нее света (οἷον προδρόμους ἐλλάμψεις εἰς τὴν ὕλην)? Почему не признать, что душа (индивидуальная) вслед за этим уже только завершает дело (образования тела, намеченного мировою душою), то есть сообразуясь с намеченными контурами и

чертами, организует все члены и что каждая душа при этом и сама принимает вид сообразный с тем телом, в которое вселяется, подобно тому как в хоре каждый участник сообразуется во всем с тою ролью, которую на себя взял.

Вот к каким выводам постепенно пришли мы, задавшись вопросом о том, каким образом соединяется с природою человека чувственность и как (несмотря на это) сверхчувственное бытие остается непричастным процессу рождения и всяческого изменения. Мы выяснили и доказали, что не сверхчувственные сущности ниспадают до положения чувственных вещей, а, напротив, последние стремятся уподобиться первым, войти и быть в связи с ними, и что поэтому чувственный человек от ноуменального человека получает способность созерцать сверхчувственные сущности, а к вещам чувственным стоит в таком же отношении, как ноуменальный человек — к сверхчувственным. Ведь и эти последние суть вещи ощутимые, но так как они бестелесны, то восприятие или представление их совсем иное, вполне ясное и отчетливое, между тем как наши восприятия телесных вещей несравненно темнее, спутаннее и потому называются ощущениями (в тесном смысле слова). Поэтому если мы земного человека называем чувственным человеком, то это потому, что, с одной стороны, его чувственные восприятия хуже (чем восприятия ноуменального человека), а с другой, в такой же степени хуже и (подпадающие им) вещи, которые суть только образы ноуменальных вещей. На этом основании наши (здешние) чувственные восприятия могут быть принимаемы за темные, спутанные мысли (ἀμυδραὶ νοήσεις), а мысли (там в ноуменальном мире) за ясные ощущения или восприятия (ἐναργεῖς αἰσθήσεις). Вот и все о чувственной стороне (в природе человека).

8. Но мыслимо ли и как это мыслимо, что живые существа, как, например, конь и тому подобное (содержащиеся в высочайшем уме как идеальные сущности) не сообразуются с такими же живыми существами чувственного мира (а, напротив, последние сообразуются с первыми)? Ответ будет такой: конечно, чтобы произвести (чувственного) коня и всякое другое животное, для этого ум должен иметь предварительно концепцию или идею этого животного, но из этого вовсе не следует, что в уме прежде всего возникает желание создать коня и потом уже он образует идею коня; напротив, ясно, что в уме должна быть идея коня прежде, чем он пожелает создать коня, и что, следовательно, идея коня в уме есть не следствие, а причина или основание для желания создать коня. Другими словами, конь нерожденный предшествует коню, имеющему родиться, и так как первый конь предшествует происхождению (чувственных коней), и

идея его вовсе не обусловлена предшествующим желанием создания или происхождения (коней), то это значит, что ум содержит в себе и идею коня, и все вообще ноуменальные сущности, вовсе не сообразуясь с судьбою чувственных вещей и вовсе не связываясь потребностью создать этот род вещей; ноумены изначала существовали (в уме), и соответствующие им чувственные вещи произошли уже потом по силе естественной необходимости, ибо не мог же процесс происхождения остановиться на ноуменах. Что, спрашивается, могло бы остановить и задержать ту силу (ума), которая в одинаковой степени способна и выступать (из себя наружу), и пребывать в себе?!

Однако, что же именно содержится в божественном уме? Что в нем содержатся разумные существа, — это понятно, но что за честь для него иметь в себе это множество существ неразумных, бессловесных, не есть ли это для него скорее явное унижение? Нисколько: так как ум занимает второе место после Единого в абсолютном смысле слова, то сам должен быть сколько единым, столько же и множественным, ибо в противном случае вместо того, чтобы стоять после Первоединого, он сливался бы с ним (в одно и то же существо). Следуя после Первоединого, ум, конечно, не может быть выше, но должен быть ниже его по степени единства и простоты, и так как Первоединый в этом отношении превосходнее его, то ему необходимо быть больше, чем единым, ибо множественность равносильна уменьшению совершенства. Но почему (спросят) не быть уму только двойством (мыслящего и мыслимого)? Да потому, что каждый из элементов этого двойства, вместо того, чтобы быть абсолютно единым, представляет такое же двойство, и как бы далеко ни простерто было деление этой двоицы, каждый из самых малейших ее элементов окажется таким же (т. е. двойственным). Притом же первая двоица содержит в себе разом и покой, и движение, насколько она есть ум и вместе жизнь — ум совершенный и жизнь совершенная. Поелику же совершенство ума не в том состоит, чтобы он был единым, а в том, чтобы он был всецелым, всеобъемлющим, то он и в самом деле содержит в себе все частные, особые умы и не только равен всей их совокупности, но даже больше ее. Равным образом и жизнью он обладает не так, как одна индивидуальная душа, а как совокупность всех душ, и вследствие этого обладает всемогущей силой творить такие, то есть индивидуальные, души. По этой же причине он есть совершеннейшее или всеобъемлющее живое существо, то есть такое, в котором содержится не один только человек (но все роды и виды живых существ), потому что в противном случае и на земле не было бы никого более, кроме одного человеческого рода.

9. Нам возразят: что ум (божественный) содержит в себе идеи животных благородных, с этим еще можно согласиться, но как может быть в нем место для животных ничтожных, лишенных разума? Ибо если достоинство живого существа измеряется степенью его разумности, то понятно, что как разумность живого существа выражает его благородство, так отсутствие в нем разумности равносильно его ничтожности, или низменности. Конечно, не легко понять, как это что-либо лишенное смысла и разума может быть достоянием или произведением ума, в котором все сущее пребывает и от которого все происходит. Прежде, чем войти в ближайшее исследование этого вопроса, мы желали бы поставить на вид, во 1-х, что человек земной совсем не таков, как тамошний (в божественном уме), как равно и все животные здешние совсем не таковы, как тамошние, — ибо там все существа несравненно совершеннее, чем каковы они здесь, и во 2-х, что там (в божественном уме) нет ни одного такого существа, которое было бы разумным в строгом смысле слова, ибо разумность, то есть рассудительность, появляется (в живых существах) только уже здесь, между тем как там имеют место лишь те высшие и чистые акты (ума), которые предшествуют всякому рассуждению. Поэтому если спрашивают, почему здесь (на земле) один только человек мыслит, рассуждает, а другие существа нет, то на это может быть дан такой ответ: так как там (в ноуменальном мире) человек представляет собою совсем иной акт (божественного ума), чем все прочие живые существа, то и разум его здесь отличается от разума прочих животных, у которых тоже ведь замечаются некоторые следы разумности, сообразительности. Но почему, спросят, все животные не в одинаковой степени разумны? А почему (спросим мы в свою очередь) сами-то люди не одинаково мудры? Ведь стоит только вдуматься в дело, и станет сразу понятно, что все эти жизни, представляющие такую массу движений, и все эти умы, представляющие такое множество, не могут быть совершенно одинаковыми, но должны непременно чем-нибудь отличаться друг от друга. Отличие же это может состоять не в ином чем, как в том, что одни существа имеют и проявляют больше ума и жизни, другие меньше, что стоящие в первом порядке отличаются первостепенными качествами, стоящие во втором порядке — второстепенными и так далее Таким-то образом, между умами одни суть божества, другие составляют второй порядок существ, наделенных разумом, и третьи составляют тот порядок существ, которых мы называем неразумными. Но даже то, что нами называется неразумным, там (в ноуменальном мире) есть разум и ум, ибо там, например, как мыслящий коня есть ум, так равно и мышление коня (т. е. идея коня) есть ум. А если

так, если там имеет место одна чистая мысль, то ничего нет невозможного или немыслимого в том, что эта мысль, оставаясь (в каждом акте) мыслящего, имеет иногда своим предметом (полагает к существованию) и нечто такое, что само не мыслит. Однако, так как оказывается, что (в божественном уме) мысль и мыслимая вещь одно и то же, то как же это предметом или продуктом мысли может быть и бывает вещь, лишенная мысли, — неужели, так, что ум, мысля (полагая такую вещь), от самого себя отрекается — делается бессмысленным? — Конечно, нет, — но только (в каждой мыслимой вещи, в каждой идее) ум принимает особую определенную форму ума, как равно и особую, определенную форму жизни, и подобно тому, как какая бы то ни было (даже самая низшая) форма жизни не может быть совсем лишенною жизни, так никакая определенная форма ума не может быть лишенною всякого смысла. Притом же тот ум, который присущ тому или другому живому существу, например, человеку, не перестает от этого быть универсальным умом всех существ и вещей, так что какую часть его ни взять, он тут весь и все, но только в каждой из них — в иной форме; актуально он проявляется всегда только в такой или иной определенной форме, но потенциально он есть совокупность всех возможных форм. Мы-то имеем дело главным образом с индивидуальными (чувственными) вещами, существующими актуально, а они представляют собою то, что есть последнее (в порядке бытия). Так, например, такое живое существо, как конь, есть одна из последних ступеней проявления ума; ум, в своем движении от более совершенных форм жизни к менее совершенным, на известной ступени творит коня, и даже еще какую-нибудь низшую форму жизни, потому что чем дальше он раскрывает свои силы, тем более они как бы истощаются и на каждой новой ступени как бы теряют нечто из своего первоначального избытка. Но зато, по мере того как живые существа становятся все менее и менее совершенными, обыкновенно отсутствие у них такого или иного совершенства искупается прибавкой чего-нибудь нового для удовлетворения жизненных потребностей, — появляются, например, когти, копыта, рога, клыки и тому подобное. Таким-то образом, хотя ум нисходит (до таких низших ступеней творения), но он и тут проявляет неисчерпаемую полноту своей природы, в самом себе находя всяческие средства вознаградить такие или иные недостатки (своих тварей).

10. Но как это и почему, скажут, даже там (в ноуменальном мире) такое несовершенство? Почему, например, даже ноуменальное животное имеет рога, да и зачем, — неужели для защиты? Конечно, не для этого, а для того, чтобы, будучи таким, а не иным живот-

ным, оно было совершенным в своем роде, — совершенным как живое существо, как творение ума, как жизнь, имея чем восполнить недостающее в своей природе. Эти и подобные отличительные особенности появились и существуют для того, чтобы каждая из них заменяла и вознаграждала каждую другую и чтобы таким образом все существа составляли из себя одно совершеннейшее живое существо, одну совершеннейшую жизнь, один совершеннейший ум, и в то же время каждое из них было совершенным, насколько можно и должно быть совершенным существу отдельному. Так как ноуменальный мир должен представлять собою единство во множестве, то понятно, что элементы этого множества не могут быть одинаковыми до полного тождества, ибо в противном случае этот мир представлял бы собою совсем иное единство — чистое, полное, неразличимое. Поелику он есть единство сложное, составное, то он должен содержать в себе различные ряды и виды вещей, притом так, чтобы каждый из них (не теряя в его единстве, а) сохранял в целости свои специфические различия, свою особую форму и сущность. Поэтому все такие формы, как, например, форма (родовая) человека, должны содержать в себе каждая свойственное ей многоразличие видов, между которыми, несмотря на их единство (рода), одни более совершенны, другие — менее, подобно тому как, например, о глазе или пальце как членах одного тела можно говорить, что тому и другому принадлежит меньшая степень совершенства, чем всему телу в целости. Таким только путем и достигается возможно большая полнота совершенства (в мире). Ведь, например, понятие живого существа содержит в себе (кроме общей, родовой сущности) еще и нечто другое (видовые различия), как и в понятии добродетели есть элемент и общий и специфический; но и наоборот, если все существующее в целом прекрасно, то это потому, что таково, то есть одинаково прекрасно, то общее и единое, которым все объемлется.

11. Мир, говорят (Платон в «Тимее»), не пренебрег ни одною из пород всех тех живых существ, которые в нем появились по той причине, что он, как вселенная, должен содержать в себе полноту существующего. Откуда же, спрашивается, мир имеет все то, что в себе содержит? Не оттуда ли — свыше? Конечно, так, конечно, он имеет все лишь потому, что все это есть там (в ноуменальном мире) как произведение ума, как идеальные сущности, и если в мире есть огонь и вода, то в нем должны быть также и растения. Однако как же это так (в ноуменальном мире) могут быть даже растения? Да и огонь и земля, как они там могут обладать бытием и жизнью? Или, быть может, они там мертвы, так что не все там живо? Как, в каком виде вообще находятся там эти и подобные вещи?

Что касается прежде всего растительного царства, то связь его с миром разума может быть признана уже в виду того обстоятельства, что даже здесь (на земле) каждое растение, как своего рода живая сущность, обладает своего рода разумным началом. А если так, если этот разумный принцип, составляющий (внутреннюю) сущность растения, оказывается в нем материальным как особого рода жизнь, как особого рода душа, как особое начало единства (всех органов растения и их функций), то разве может быть он первым растением (т. е. первым началом растительного царства)?! Конечно, нет, конечно, прежде и выше его стоит то первое растение, от которого происходит он сам (как организующий принцип такого-то, а не иного растения). Первое растение (его идеальная сущность) представляет собою единство, между тем как эти растения (в их родах и видах) представляют собою вытекающее из него с необходимостью множество. А если так, то это значит, что первое растение, как сама сущность (или сила) растения обладает жизнью в гораздо высшей степени, чем все эти (земные) растения, которые существуют и живут только по его мановению и потому обладают лишь второю, а то даже только третьею степенью жизни.

Ну а земля-то как там (в ноуменальном мире) может иметь место? Какова ее (идеальная) сущность? Имеет ли и она там жизнь, и если да, то каким образом? Прежде чем ответить на этот вопрос, спросим, какова эта наша земля, в чем состоит ее сущность? Несомненно одно: что она должна иметь и имеет свою особую форму, а вместе с формою и свой особый (формирующий и значит) разумнообразный принцип. Но мы выше показали, что присущий растительному царству (морфологический) принцип есть принцип живой (одушевляющий). Спрашивается, присущ ли такой принцип и нашей земле? Конечно, присущ, потому что если мы возьмем даже вещи, так сказать, наиболее земляные, то и в них увидим присутствие ее особой природы (производящей силы): даже ни появление камней и их возрастание, ни вздымание и образование гор не могло бы иметь на земле места, если бы ей не присущ был некий одушевленный принцип, который и производит все это извнутри посредством скрытой (от глаз) внутренней работы. Этот формирующий принцип земли (εἶδος τῆς γῆς) должен быть представляем по аналогии с тем принципом, который составляет (внутреннюю) природу, или сущность, дерева (вообще растений), и в силу этой аналогии землю можно сравнить со стволом дерева, а (оторванную) от земли скалу — с ветвью, оторванною от дерева. Поэтому, и наоборот, когда представим, что эта скала не подверглась отторжению от земли, а стоит с ней в столь же внутренней связи, как и ветвь до отторжения

с живым деревом, то для нас станет понятно не только то, что эта творческая природа (δημιουργοῦσα φύσις) земли представляет своего рода жизнь не чуждую разума, но и то, что земля там (в ноуменальном мире) обладает еще более полною и совершенною жизнью, и что эта ее ноуменальная жизнь и есть сама земля (αὐτογῆ) или та первая земля (πρώτως γῆ), от которой происходит эта наша земля.

Потом, если огонь, подобно всему прочему, представляет собою материализованную сущность, то и его появление и существование (в чувственном мире) нельзя представлять как беспричинное и случайное. Откуда, от чего, в самом деле, происходит он? Говорят, от трения. Но ведь прежде всего во вселенной, да и в телах, которые трутся одно об другое, должен присутствовать огонь (для того, чтобы он мог получиться от трения). А если так, то не в материи же огонь имеет свой источник, потому что материя сама по себе даже потенциально его в себе не имеет, значит, и произвести не может. Понятно, что творческим началом огня должен быть также принцип (не материальный, а) формообразующий, — вопрос только в том, что же это за принцип? Конечно, он есть не что иное, как своего рода душа (сила), способная производить огонь, то есть своего рода жизнь и своего рода мысль (ζωὴ καὶ λόγος), составляющий из себя одну и ту же сущность. Вот почему Платон говорит, что во всех этих вещах (телах) есть душа [1], то есть сила, способная производить чувственный огонь. Само собою понятно, что тот огонь, тамошний (ноуменальный), который служит первоисточником здешнего, представляет собою своего рода огненную жизнь (ζωή τις πυρίνη) и есть огонь несравненно более совершенный; будучи же более совершенным (чем земной), он обладает и более совершенною жизнью; итак, и самоогонь (αὐτὸ τὸ πύρ) живет.

То же самое следует сказать и (об остальных двух стихиях) о воде и воздухе. Почему, в самом деле, не быть им одушевленными точно так же, как и земле? Ведь и они (вместе с двумя прочими) содержатся в идее универсального всеобъемлющего живого существа как его части. То правда, что жизнь в них неявна, незаметна, как незаметна она и в земле; однако, мы можем заключать о жизни в них на том же основании, по которому заключаем о жизни земли, то есть по ее произведениям, потому что ведь живые существа рождаются и живут даже в огне, и тем более в воде и в воздухе. А что здешний огонь, то возгорающийся, то вдруг потухающий, этою своею мимолетностью, так сказать, проскользает мимо универсальной

[1] Нет в сочинениях Платона такого выражения в буквальном виде; но содержащаяся в нем мысль могла быть выведена Плотином из учения Платона о мировой душе и ее космических функциях, как оно изложено в «Тимее».

души, то это потому, что он, не имея для себя постоянной (несгораемой) массы, не может и проявить всю свою душу (т. е. силу, живучесть). То же самое следует сказать о воздухе и воде: если бы эти стихии имели природу более устойчивую, то они ясно показывали бы свою душу (жизненную и жизнетворящую силу): но так как природа их есть текучая, то они и не обнаруживают явно души, хотя имеют ее. Они в этом отношении похожи на влаги, циркулирующие в нашем теле — такие, как, например, кровь: ведь мясо, которое нам кажется явно одушевленным, образуется и живет за счет крови, и на этом основании в крови тем более должна бы присутствовать душа, а между тем кровь кажется лишенною души, потому что она сама по себе нечувствительна, неспособна оказывать сопротивление (поражениям отвне) и легко отделяется от одушевляющей (все тело) души; таковы же приблизительно в рассматриваемом отношении и все три вышепоименованные стихии. Что касается, в частности, воздуха, то можно думать, что живые существа, образованные из сгущенного воздуха, хотя способны чувствовать, но не подвержены страданию, и что подобно тому как свет нераздельный и перманентный проникает собою воздух лишь настолько, насколько этот последний сам перманентен, так и в такой же степени и душа проникает и окружает воздух, сама, однако, не совпадая с ним (самим своим существом). То же самое приложимо и ко всем прочим стихиям (в рассматриваемом отношении).

12. Ко всему этому присоединяется и такое соображение: если мы вынуждены допустить, что наша вселенная имеет своим первообразом мир ноуменальный, то уже тем более должны принять, что этот последний есть весь и всецело живой, и что он, вместе со всею полнотою совершенств, содержит в себе и всю полноту существ. А это значит, что там (в ноуменальном мире) и небо живо и не лишено того, что мы здесь называем звездами, ибо в этом (в полной звездной системе) и состоит существо неба, и земля там не мертва, а жива и не пуста, а полна всеми теми животными, которые у нас известны под именем земнородных и пешеходящих, а равно и растениями, насколько и растения произрастают из живого начала, и море там со всеми водами представляет из себя неиссякаемый поток жизни и содержит в себе всех животных водных, наконец, и воздух там есть со всеми животными, имеющими соответственную с ним природу и способным жить в нем. Да и возможно ли, чтобы все эти существа не были живыми там — в самом живом, в самом первоисточнике жизни, когда они даже здесь обладают жизнью?! И разве мыслимо, что там каждый род существ не определяется к бытию никакою (разумною) необходимостью? Если необходимостью (т. е.

разумною целесообразностью) определяется там природа великих частей мира, то ею же определяется и природа тех существ, которые между ними распределены, так что каковым необходимо быть небу, таково оно и есть, таковы же, а не иные (т. е. сообразные с его природою), и существа его наполняющие; не быть им совсем или быть иными, чем каковы они есть, можно было бы только под условием, если бы самого неба не было или оно было бы совсем иным. Поэтому недоумевать и спрашивать, почему и как такие-то живые существа (наполняющие небо), значит спрашивать, откуда и почему небо таково, а это опять значит спрашивать, откуда и как все вообще живое, а это опять значит вопрошать, откуда, как и почему жизнь универсальная, душа универсальная, ум универсальный, то есть такое бытие, в котором нет никакого недостатка, лишения, несовершенства, а напротив, все исполнено жизни и как бы кипит жизнью. Все истекает отсюда, как река из одного источника, который следует представлять себе не как ветер дующий и не как теплоту согревающую, но как такую некую единую силу, которая производит и сохраняет все и всякие качества — приятность самых дивных запахов, крепость вина и сладость самых тонких соков, яркость самых чистых цветов, мягкость самого нежного на осязание, ритм и гармонию звуков самых приятных для слуха.

13. Ни ум, ни происходящая от него душа, повторяем, не суть абсолютно простые сущности, но объемлют в себе всю полноту и все разнообразие сущностей, которые, конечно, просты, то есть не сложны, насколько представляют собою (сверхчувственные) начала и энергии, ибо там (в ноуменальном мире) энергии тех сущностей, которые занимают последнее место, просты (также индивидуальны), а энергии занимающих первое место всеобщи, всеобъемлющи. Так, что касается прежде всего ума, то, конечно, движение его есть всегда одинаковое и тождественное, но не такое, чтобы каждый акт его был тождествен с каждым другим и представлял собою одну неделимую (особую и самостоятельную) часть, а также, что каждый акт его (будучи отличным от каждого другого, в то же время) содержит в себе многое, все, поелику тут даже то, что есть часть, вовсе не есть абсолютно простое единство, но единство, делимое до бесконечности. Конечно, в этом своем движении ум как бы проходит известный путь от какого-нибудь начального до какого-нибудь последнего пункта, но неужели то, что полагается им в середине между этими двумя пунктами, есть нечто столь же однообразное, как, например, линия, или односоставное, не обладающее различными свойствами тело?! Что за честь и слава для ума, если бы в самом деле было так? Ибо ясно, что если бы ум не простирался

(своею деятельностью) на разнообразие, если бы постоянно нечто иное или новое не влекло, не будило его к (проявлению) жизни, то он не был бы актуальною энергией и состояние его ничем не отличалось бы от бездействия, а если бы деятельность его однообразная и могла каким-нибудь образом быть постоянною, то все же это (однообразие деятельности) означало бы, что он обладает только одним видом, одною формою жизни, а не жизнью универсальною, всеобъемлющею. А так как ему надлежит жить всяческою жизнью, — обладать жизнью везде и отовсюду, так чтобы в нем не оставалось ни одного пункта неживого, то ему необходимо и двигаться или быть движимым ко всему (что должно существовать, жить). Понятно, что всякий раз, как он совершает одно единственное известной формы движение, — он производит только одну единственную сущность или становится едино с нею, пока не переходит к какой-то другой, а коль скоро переходит к какой-либо другой сущности, то (в этом новом акте) он сам становится этою другою, и, таким образом, (вместо одной) оказываются две сущности. Если бы эти две сущности были совершенно тождественны, то это значило бы, что сам ум не выступил в них из своего единства (т. е. после акта, положившего первую из них, не совершил другого акта для положения второй); а так как на самом деле каждые такие две сущности всегда необходимо различны, то ум, движимый стремлением к разнообразию, полагает всегда вслед за ними новую третью сущность, подобно им содержащую в себе вместе с элементом тождества и элемент различия — инаковости (ἑτερότης καὶ ταὐτότης). Так как каждая происходящая сущность состоит из этих двух элементов, то природа каждой есть вместе и тождественная (сама с собою) и инаковая (отличная от всех прочих), и эта инаковость простирается не на то или другое нечто, а на все без исключения, как, в свою очередь, и тождество простирается на все. А если так, если все в одинаковой мере и тождественно и инаково, то ясно, что ничто не изъято из подчинения принципу инаковости, сущность которого в том и состоит, что он во всем проявляется все иначе и иначе (ἐπὶ πᾶν ἑτεροιοῦσθαι) [1]. Вопрос в том, как можно и должно мыслить бытие всех сущностей как инаковых? Если допустить, что они предшествуют уму, то это равносильно признанию, что отношение к ним ума есть (не продуктивное и даже не активное, а) чисто пассивное и зависимое. А так как это немыслимо, то необходимо допустить, что ум произвел всех их или, правильнее, сам был от начала совокупностью всех их. Итак, бытие

---

[1] Здесь у Плотина тождество, одинаковость существующего по смыслу очень близко подходит к тому, что в новой философии называется иногда принципом интеграции, а инаковость — к тому, что называется принципом дифференциации.

сущностей немыслимо без действующего ума, который каждым своим актом полагает все иное и иное и как бы движется по всем возможным путям, хотя, конечно, движется всегда в самом себе, как и подобает природе истинного ума, — движется всегда в самих этих различных сущностях, то есть так, что с каждым его движением совпадает такая или иная сущность. Так как ум везде на всем этом пути один и тот же, то движение его имеет характер непрерывности и постоянства и совершается оно по полю истины (ἐν τῷ τῆς ἀληθείας πεδίῳ) [1], нигде не выступая из границ его; ум занимает все это поле, которое сам же создает, чтобы иметь в нем как бы место для своего движения, и это место тождественно с тем, кому и чему оно служит местом. Но это поле вместе с тем представляет обильное разнообразие путей для движения, потому что если бы оно не было всеобъемлющим и разнообразным, тогда на нем в том или другом пункте должна была бы произойти остановка движения, а между тем для ума остановка движения равносильна остановке мышления, и допущение, что ум остановился в своем движении, равносильно допущению, что он перестал мыслить. А так как это немыслимо, так как мышление (от вечности и всегда) существует, то это значит, что оно находится в непрерывном движении, в действии, которым производит и как бы наполняет собою всю совокупность существ, почему и наоборот — вся совокупность существ представляет в себе всю полноту мысли (т. е. идей), а с полнотою мысли также и всю полноту жизни (души), которая (подобно мысли ума), будучи подчинена началу инаковости в такой же мере, как и началу тождества, производит после одной (формы) жизни другую, после другой третью и так далее, постоянно разнообразя свои создания и творя все новое и новое, совершая движение от жизни к другой жизни, от одного рода и вида живых существ к другому (оставаясь, однако, при этом все одною и тою же жизнью), подобно тому как путник, двигающийся по земле, хотя встречает на ней разнообразие всяческих вещей, но имеет под ногами и перед глазами все одну и ту же землю. Там (в сверхчувственном мире) жизнь, которой все живет, везде одна и та же, но она не однообразна, а разнообразна: она тождественна, насколько она пульсирует во всем одинаково, она и разнообразна, насколько в своем движении проходит чрез различные формы; она оживляет различные сущности, но оживляет всех их одинаково (т. е. непрерывно и неизменно). Если бы эта тождественность движения и действования простиралась не на многоразличное (а на одинаковое, тождественное), тогда, повторяем, и

[1] Это платоновское выражение.

сам ум не мог бы быть деятельным, актуальным, и, значит, (в мире) совсем не было бы актуальной энергии. Но в том-то и дело, что ум содержит в себе все многоразличие (идей, сущностей), и только благодаря этому обстоятельству сам есть всецелый, всеобъемлющий, а без этого он не был бы таковым. А если так, если ум потому именно и есть всеобъемлющий, универсальный, что он есть все (сущее), то понятно, что нет и не может быть ничего такого, что не вошло бы как нужный член в эту всеобъемлющую полноту бытия, а равно и ничего такого, что не было бы иным, чем все прочее, и что самыми своими отличительными особенностями не служило бы полноте всего единого целого. Напротив, если бы не было в уме этого многоразличия и все было тождественно между собою, то это значило бы, что он обладает таким несовершенным существом, в котором недостает самых главных основ для полноты и гармонии его природы.

14. Чтобы иметь более ясное представление об уме и видеть, что он вовсе не есть такое единство, которое исключает из себя всякое различие, можно прибегнуть к помощи какого-нибудь примера из той же области сверхчувственного бытия. Ведь если взять для примера хотя бы организующий принцип (λόγος) растения или животного, то понятно, что если бы он был чистым единством без всякого различия, то он и не был бы таким, то есть организующим принципом, и плодом его была бы только (однообразная, неорганизованная) материя; а если он на самом деле оказывается таким принципом, то это именно благодаря тому обстоятельству, что он содержит в себе (преднамеченными) все органы, и что он обнимает и проникает (своею энергией) всю материю, не оставляя ни одной частицы ее совершенно похожей на какую-нибудь другую. Вот почему лицо, например, вовсе не представляет из себя однородной массы, но состоит из носа, очей и так далее; нос, в свою очередь, тоже вовсе не есть совершенно простая вещь, а состоит из частей, самое различие которых обусловливает бытие и сущность его как органа обоняния; обращенный же в нечто совершенно однообразное, он будет простою массою вещества (а не носом). Таким-то образом в уме содержится бесконечное разнообразие (идей, сущностей); он представляет собою единство во множестве, но, конечно, не такое единство, как, например, дом, а скорее такое, как организующий принцип — который внутренним образом из самого себя производит множественность, — так что и ум имеет в себе как бы некую схему, или диаграмму (σχῆμα, περιγραφή), в которой намечены и схематизированы извнутри (ἔχων περιγραφὰς ἐντὸς καὶ σχηματισμούς) все его силы и мысли; но это различение и разделение в нем происходит не извне, не внешним

образом, а чисто внутренним способом. Таким-то образом одно универсальное, всеобъемлющее живое существо содержит в себе все различные роды и виды живых существ, а в этих содержатся живые существа еще меньшие, с меньшими энергиями, и так далее до существ или форм самых последних, то есть индивидуальных (εἰς εἶδος ἄτομον). Все эти существа и формы отличаются друг от друга особенностями, не допускающими между ними смешения, хотя в то же время все они составляют из себя одно единое целое. Но, конечно, господствующее там единство во всем, называемое иногда дружбою, совсем не таково, как единство, принадлежащее этому чувственному миру, который есть только образ — некоторое подобие того мира и состоит из элементов не только отличных, но и отдельных друг от друга. Истинное единство возможно только там, где все сущности, ничем друг от друга не разделенные, составляют из себя единое целое; здесь же вещи отделяются друг от друга (пространственно).

15. Кто из нас, созерцая эту жизнь многоразличную, всеобъемлющую, первоисточную и единую, не придет в восхищение и вместе не почувствует жалости к той жизни, которая совсем отлична от этой?! Ибо ведь те формы жизни, которые мы видим здесь на земле, суть все какие-то темные, словно тени слабые, немощные, неполные, нечистые, представляющие только пародию той чистой жизни. И чем дольше и глубже мы всматривается в эти нечистые жизни, тем более обыкновенно мы теряем способность созерцать те чистые жизни и жить всячески тою жизнью, в области которой нет ничего такого, что не жило бы чистою и полною жизнью, чуждою всякого недостатка и всякого зла. Зло царствует только здесь, так как здесь имеется только след той жизни и только след того ума, между тем как там пребывает сам ум, который, по выражению Платона, есть имеющий образ блага архетип (τὸ ἀρχέτυπον τὸ ἀγαθοειδές), потому что благо присуще всем его идеям (ὅτι ἐν τοῖς εἴδεσι τὸ ἀγαθὸν ἔχει). Первое начало есть само Благо, ум же есть только благий — образ блага, по той причине, что прежде всего сам живет созерцанием (того абсолютного блага), а вследствие этого затем и созданные им существа оказываются такими же, то есть благами, благоподобными (ἀγαθοειδῆ). Благо присуще уму не так, как оно есть в самом себе, а так, как ум мог его воспринять и им обладать, ибо благо есть первое, верховное начало, и от него уже всякое благо и в уме и во всем, что им создано (в ноуменальном мире). Создание же это следует представлять таким образом: с одной стороны, ум, созерцая верховное Благо, не мог не мыслить, а с другой, он не мог или не должен был узреть в нем те сущности, которые ему самому предлежало создать, ибо иначе они не были бы его созданиями; поэтому

ум воспринял от него только силу создать эти сущности и наполняться своими созданиями. Самому Благу не принадлежит эта способность (создания всего сущего), ибо существо его есть абсолютное единое и простое, между тем как ум производит множество — производит потому, что, не будучи в состоянии обнять во всей полноте и удержать в единстве эту полученную от Блага силу (творения), так сказать, раздробил, размельчил ее, сделал из единой множественную, чтобы, по крайней мере, в частях обладать ею. Таким-то образом поелику твари ума созданы силою, полученною от Блага, то они отражают в себе Благо и суть благоподобные, а так как ум и сам есть благий (вследствие излияния на него от Блага творческой силы) и состоит из благоподобных сущностей, то он может быть назван благом многоразличным (ἀγαθὸν ποικίλον, в отличие от Блага — абсолютного единого). Кому желательно иметь приблизительное представление об уме (в его отношении к многоразличию ноуменов), тот пусть вообразит себе живую прозрачную сферу, играющую разноцветными лучами, или массу соединенных в одно целое, живых, прозрачных всяческих лиц, а еще лучше — массу чистых, чуждых всякого недостатка душ, составляющих из себя как бы пирамиду, вершину которой занимает ум и освещает отсюда все пространство этого ноуменального мира. Это есть, конечно, только приблизительное представление, потому что в нем образ (ноуменального мира) предстоит (воображающему) как внешний; адекватным же оно могло бы быть только в том случае, если бы кто самого себя, так сказать, обратил в этот образ и в самом себе внутренно мог созерцать это дивное зрелище.

16. Однако, сколь ни дивна эта многоразличная красота, необходимо подняться еще выше ее (к верховному началу), ибо не столько наш чувственный, сколько этот сверхчувственный мир возбуждает в нас удивление и заставляет спрашивать, кто же его произвел и каким образом? Если ближе всмотреться в этот мир, то оказывается, что тут, с одной стороны, каждая сущность представляет собою отдельную особь, как бы особый своеобразный тип (ἴδιος οἷον τύπος), а с другой, все они имеют и нечто общее, именно, все благоподобны — все имеют облик блага; равным образом, как существующие, они имеют всем им общее бытие, а как живые, имеют всем им общую жизнь, да и многое другое имеют как общее. Из всего этого возьмем пока общее всем им благо, и спросим, почему оно им присуще, почему они благи? К решению этого вопроса лучше всего, кажется, будет подойти с таким соображением: когда ум стал созерцать Благо, то должен был в мысли своей его единство сделать множеством, потому что, будучи сам единым и сущим, но не будучи в

состоянии (сразу) обнять мыслью все то единство (блага, верховного начала), был вынужден разделить его на множество (единств). Но, скажут, если так, то не значит ли это, что до созерцания блага он и умом-то не был, и что он или начал созерцать бессмысленно, или совсем не мог созерцать? — Вовсе не значит, потому что ум (от вечности) самою жизнью своею был всегда слит с Благом, всегда был к нему обращен и в нем утвержден. Чрез это (предвечное и постоянное) движение около Блага, ум наполняется им, как бы насыщается, и становится полнотою всего сущего, с полным сознанием этого, другими словами, становится в полном смысле слова умом, который благодаря этому наполнению имеет что созерцать и созерцает, но, конечно, созерцает при посредстве света, истекающего от того (верховного начала), которому обязан бытием созерцаемого. Вот почему говорится[1], что Благо есть причина не только бытия всего истинно сущего, но и его мыслимости, познаваемости: как солнце есть причина того, что чувственные вещи существуют и доступны созерцанию (имеющих глаза), а также того, что зрение существует и способно видеть, хотя само солнце не есть ни эти вещи, ни зрение, — точно так же Благо есть причина и всего сущего, и самого ума, как бы свет, от которого стоят в зависимости как сущности созерцаемые, так и ум, созерцающий их, хотя само оно не есть ни эти сущности, ни ум, а есть только причина их, — оно обусловливает мышление тем, что от него истекает свет и на сущности, и в ум. Вот каким образом ум имеет полноту (сущего), а с полнотою и совершенство, — вот почему и как он стал созерцающим, мыслящим, а предшествовавшее этому состояние его, конечно, было иное, и то начало (Благо), от которого он получил полноту, можно представлять себе как бы отвне на него действующим, так как оно, наполняя его, как бы отпечатлевает на нем свой образ.

17. Однако как же это, скажут, могут в уме появиться сущности, и составить полноту его, если они первоначально не находились ни в том начале, которое дарует, ни в том, которое получает эту полноту, так как ведь ум, до получения (от верховного начала) своей полноты, не обладал ею? — На это ответим вот что: вовсе не необходимо, чтобы дарующему самому принадлежало (как момент его природы) то, что он дарует другому; ноуменальный мир связан лишь тою необходимостью, что дарующий всегда совершеннее приемлющего, этим только тут и обусловливается порядок происхождения. Точнее, что тут занимает высшее место, то имеет бытие актуальное, а что

[1]Это выражение, да и вся эта параллель между солнцем в его отношении к чувственному миру и идеей блага в ее отношении к миру ноуменальному — принадлежит Платону. «Госуд.» кн. VI. p. 507—509.

занимает низшее место, то представляет лишь потенциальность ему предшествующего, а это значит, что предшествующее выше последующего, как равно и дарующий выше приемлющего — выше потому, что лучше, совершеннее его. Поэтому если несомненно, что существует начало, предшествующее самой актуальной энергии, то это начало вместе с тем должно быть высшим, чем актуальная энергия, чем жизнь; и это значит, что хотя оно даст уму жизнь, но само представляет собою нечто еще более прекрасное и ценное, чем сама жизнь, и что хотя ум получил от него всю полноту жизни, но самому подателю ее не принадлежит все ее разнообразие. Жизнь ума есть только как бы печать того, который дал ему ее, но вовсе не есть жизнь самого подателя ее; до обращения к нему ум представлял собою бытие неопределенное, а как только обратился и устремился к нему, тотчас получил от него определенность, детерминацию, хотя ему самому чужда всякая детерминация. Как только ум стал созерцать Первоединого, тотчас получил от него определенность, ограничение, форму, которая тоже, таким образом, стала достоянием получившего ее, не будучи, однако, принадлежностью самого давшего ее. Впрочем, это ограничение не отвне наложено на ум, подобно границам (протяженной) величины, но оно внутренне вытекало из самого существа этой жизни — жизни бесконечной, многоразличной, всеобъемлющей, которая хотя истекла наподобие света от того высочайшего существа, но не была его собственною жизнью, ибо в противном случае (и в нем) она была бы определенною, индивидуализованною. Теперь же (в уме) она получила определенность как такое множество и вместе единство, в котором каждая сущность особым образом определена, точнее, с одной стороны, как множество сущностей, зависящее от разнообразия (их природ), а с другой, как единство, обусловливаемое единством определяющего всех их начала. Что дает этой (многообразной) жизни единство? Конечно, ум, ибо он есть одна определенная жизнь. Что делает эту жизнь множеством? Конечно, не иное что, как множество мыслей ума, или множество умов. Все тут есть ум, — с одной стороны, ум единый всеобъемлющий, а с другой — содержимое и объемлемое им множество умов индивидуальных. Но если каждый из индивидуальных умов объемлется одним всеобщим умом, то значит ли это, что каждый такой ум тождествен с каждым таким же другим? Нисколько, потому что в таком разе всеобщий ум обнимал бы (не множество, а) единство. Итак, сама множественность умов предполагает различие между ними. Однако что же, собственно, делает их различными (и от всеобщего ума, и друг от друга)? Да то, что каждый из них есть единичный, индивидуальный; не может же, в самом деле, индивидуальный ум быть тождественным с умом всеобщим (как равно и с

каждым другим, также индивидуальным), ибо тут жизнь есть энергия всеобщая и всеобъемлющая, истекающая же из нее мысль есть реальная потенция всего сущего, а сам ум (как синтез той и другой) есть ставшая явною действительность всего сущего (совокупность всех сущностей — идей), а выше всего стоит Тот, который, не нуждаясь для себя ни в каком начале, или основании, сам служит основою для всего существующего и даже для того, который есть идея идей (εἶδος εἰδῶν) — то есть ум, или форма форм, сам вовсе не будучи идеей и не имея никакой формы. В свою очередь, ум дает душе то же самое, что сам имеет от того верховного начала, именно, он озаряет ее своим светом, детерминирует ее, делает разумною, словом, начертывает в ней свой образ, который сам получил свыше. Однако, хотя ум есть образ Первоединого, — образ, содержащий в себе многоразличие форм, но сам Первоединый не имеет никакого образа, никакой формы (ἄμορφος καὶ ἀνείδεος), и только потому и может быть творческим началом всяческих форм, а если бы он сам имел форму, тогда ум был бы (не умом), а только рассудочным началом (т. е. третьим началом — душою). Итак, необходимо признать, что первое, верховное начало исключает из себя всякую множественность, потому что в противном случае его множественность для своего изъяснения требовала бы иного, высшего начала.

18. Теперь спросим, в каком смысле или почему, собственно, сущности, составляющие содержание ума, суть благоподобные? Потому ли, что каждая из них есть идея, форма, потому ли, что все они прекрасны, или еще почему-нибудь? Ответ на это таков: все, что происходит от Блага, должно носить в себе его характер, отпечаток или, по крайней мере, некоторый след, подобно тому, как от огня (в вещи, подвергшейся его действию) остается след огня, от сладкого остается след сладости. А так как ум имеет от Блага всю свою жизнь, так как он обязан Благу и тем, что существует, и тем, что он есть ум, и тем, что все идеи его обладают красотою, то все это — и жизнь, и ум, и идея — имеют в себе образ блага. Однако есть ли между всеми этими вещами что-либо общее, им самим принадлежащее, помимо того общего, что все они одинаково происходят от одного и того же начала? Спрашиваем об этом, исходя из того соображения, что от одного и того же начала могут происходить вещи различные, и что одна и та же вещь может стать совсем иной, перейдя от давшего ее к получившему ее, ибо, например, совсем иное есть та первая энергия (или энтелехия), на которую дар блага изливается, и совсем иное есть то, что этой первой энергии[1] (от

---

[1]Тут, по всей вероятности, Плотин имеет в виду аристотелевское понятие об абсолютном уме как о первой энергии, или энтелехии как о чистой актуальности.

блага) даруется. Выходит, что все эти вещи (жизнь, ум, идея) суть нечто совсем иное (чем само благо), хотя это нисколько не мешает каждой из них быть благоподобною в такой или иной мере. Чем же, спрашивается, обусловливается самая высшая степень этого свойства (доброты, благоподобия)? А еще прежде спросим: жизнь представляет ли собою благо потому только, что есть жизнь, хотя бы это была жизнь совершенно голая, пустая, всего лишенная, или же жизнь только тогда и заслуживает быть и именоваться жизнью, когда она истекает от блага и оказывается такою, какою только и может быть (жизнь, идущая из этого источника)? И чья, собственно, эта жизнь? Конечно, она не есть жизнь самого Блага, потому что она только истекает из него (как дар). А если так, если для жизни самое существенное состоит в том, чтобы иметь в себе нечто от Блага, а от блага ничто малоценное не исходит, то понятно, почему эта жизнь (как истекающая из Блага), в строгом смысле слова истинная сама по себе, составляет благо; то же самое следует тем более сказать о первом и истинном уме, то есть что и он сам есть благо, да и о каждой из его идей, что каждая есть благо, или, по крайней мере, образ блага. Таким образом, все эти вещи имеют в благе, с одной стороны, свой общий признак, а с другой, также и отличительный, насколько одна из них обладает благом в первой, высшей степени, другая — в следующей затем низшей степени. Но так как каждая из них в самом существе своем содержит и представляет нечто благое, то каждая от присутствия в ней блага сама есть своего рода благо, так что и жизнь есть благо, насколько она есть не просто только жизнь (голое бытие), а жизнь истинная, какая истекает из самого Блага, и ум есть благо, насколько он есть ум истинный, оттуда же истекающий. В этом отношении между жизнью и умом есть одно нечто общее, как и вообще, когда о двух различных вещах утверждается один предикат, когда этот общий предмет может быть принимаем за выражение общей им обоим сущности, но может быть и абстрагируем от них в особое самостоятельное понятие, как, например, понятие живого существа простирается на человека и коня (от которых и абстрагируется), или понятие теплоты — на огонь и воду, с тем, однако, различием, что тут общее есть род (обнимающий собой различные виды), а там общее (между жизнью и умом) есть нечто такое тождественное, которое в одном члене имеет первую высшую степень, в другом — вторую, низшую.

Но в каком именно смысле оба эти члена (жизнь, ум, а кроме того и все идеи) должны быть называемы благими? Суть ли они

простые омонимы (Блага)[1], или благо составляет самое существо каждого из них, притом так, что каждое во всей целости своей есть целое благо? Но Благо не может заключаться в каждом из них всецело (потому что если бы оно все заключалось в одном, то его совсем не было бы в другом). Или, быть может, они суть части Блага? Но благо — неделимо. Гораздо правильнее будет такое представление, что между тем как само Благо едино, все-таки и первая энергия есть благо, и детерминация ее есть благо, и соединение их есть благо, — первая энергия благо потому, что истекла от Блага, детерминация потому благо, что она есть из него же (абсолютного Блага) истекшая красота, и синтез их есть благо, насколько он составляется из них обеих (как благ). Хотя все эти вещи происходят от одного и того же начала, но они не тождественны (ни с ним, ни между собою), подобно тому как (в хоре) столь различные вещи, как пение, хождение и другие движения управляются одним и тем же началом. Этим началом служит тут порядок, ритм, — ну а там — что? Ведь нам могут возразить, что если тут пение и хождение бывает изящным, то этим то и другое обязано внешнему началу, так как сами они совсем не то суть, что порядок и ритм, между тем как те вещи, о которых у нас идет речь, и сами по себе суть такие (добрые, прекрасные). Но почему же и сами они суть такие? Тут мало сказать: это потому, что они проистекают от самого Блага. Конечно, раз они происходят от самого Блага, то уже по этому одному должны иметь высокую цену, но разум одним этим не удовлетворяется и спрашивает далее, чем еще, кроме этого, обусловливается и в чем состоит их доброта.

19. Не обратиться ли нам для решения этого вопроса к другой, именно, к желательной способности души? В таком разе нам пришлось бы согласиться, что благо есть то, чего душа желает, к чему она стремится, вовсе не задаваясь вопросом, почему она к нему и только к нему стремится. Это значило бы, что, считая нужным все остальное рационально обосновывать, мы одно благо представили бы на произвол желания. Но это повело бы ко многим несообразностям: прежде всего, это значило бы низвести благо в ряд относительных вещей, а потом известно ведь, что душа имеет множество желаний, относящихся к различным предметам; спрашивается, как же это желание само по себе может быть решающим судьей о том, какой из

[1]Омонимами, в отличие от синонимов, Аристотель называет такие наименования, которые употребляются в несобственном смысле в приложении к вещам, которые ничего не имеют общего с вещами, называемыми теми же именами в собственном смысле, кроме одинакового имени. Так, например, образ на картине, который мы называем человеком или львом, по Аристотелю, есть только омоним человека, льва.

этих предметов лучше? Ведь для того, чтобы знать, что есть лучшее, необходимо наперед знать, что есть хорошее, доброе. Уж не согласиться ли нам, что благо есть то же, что добродетель, свойственная каждому существу[1]. Но согласиться на это значило бы придти последовательно к выводу, что благо тождественно с формою, идеею, с внутреннею идеальною основою существа, а тогда что ответим мы, если нас спросят, да почему же суть благо сами эти вещи (форма, идея)?! И не странно ли, что мы, по-видимому, легко усматриваем природу блага даже здесь, в этих несовершенных (чувственных) вещах, хотя оно им присуще не в своем чистом виде, а там не можем усмотреть его природы сразу путем сравнения (тех идеальных вещей) с этими худшими вещами, и недоумеваем там, где нет никакого зла и где сущности лучшие, более совершенные существуют сами в себе и по себе? Но не потому ли, собственно, и постигает нас неудача, что мы все спрашиваем, почему да почему, между тем как тут это почему (не есть что-либо особое, а) тождественно с самою идеею, с самою сущностью? В самом деле, ведь если даже признать Божество особою (отличною от блага) причиною, то и тогда остается не устраненным то же самое затруднение. Мы пока не прибегаем к этому предположению и попытаемся, нельзя ли чего-нибудь достигнуть иным путем.

20. Так как мы сомневаемся, чтобы желания (сами по себе) способны были к различению вещей по их сущности и качествам, то обратимся прежде всего к тем различиям между вещами, которые имеют характер противоположности, каковы, например, порядок и беспорядок, соразмерность и несоразмерность, здоровье и болезнь, благообразие и безобразие, субстанциальность и несубстанциальность, существование и исчезновение и тому подобное. Разве возможно колебание и сомнение относительно того, что все первые члены этих пар представляют собою различные виды блага? А если так, то в Благе же должны лежать и причины, или основания, всех их, ибо в самом деле, и добродетель, и жизнь, и ум, и мудрость — все это суть виды блага, тем более, что это суть блага, к которым стремится всякая разумная жизнь. Но, возразят, почему же мы не останавливаемся на уме и не отождествляем его с самим благом, если сама душа и жизнь суть образы и виды ума, если душа всегда желает обладать умом, судить посредством ума и руководиться умом в своих действиях, признавая, например, справедливость лучшей, чем несправедливость, предпочитая всякий вид добродетели всякому виду порока, избирая всегда то, что лучше и достойнее? Да потому, что

---

[1]Это аристотелевское определение.

ум не есть единственное и последнее, чего желает душа. Едва ли нужен длинный ряд доказательств того, что не ум составляет самую высшую и последнюю цель (всего существующего): не все существа желают иметь ум, но все желают обладать благом; из существ, не обладающих умом, только некоторые, а не все стремятся быть умными, между тем как обладающие умом, не останавливаются на нем, не удовлетворяются им одним, и после него еще ищут блага; притом же ум обыкновенно желается и ищется уже после появления размышления и путем размышления, тогда как благо желается и прежде размышления; наконец, если существо желает жить, существовать, действовать, то желает всего этого не насколько все это есть ум, мысль, а насколько есть благо, насколько все это и истекает из блага и в него же возвращается, — ибо только под таким условием сама жизнь желательна.

21. Если теперь спросим, что есть то одно, которое своим присущием делает эти вещи (жизнь и ум) благами, то смело можно ответить так: и ум и жизнь имеют в себе образ Блага, (суть видовые блага) и вот почему, собственно, они составляют предмет желания и стремления, имеют же они в себе образ Блага потому, что как первая жизнь есть актуальная энергия Блага, или энергия, истекающая из Блага, так ум есть та же самая энергия, только детерминированная (расчлененная в систему идей); истекая из Блага, они сияют чрезвычайным блеском, и вот почему душа желает их, — желает, с одной стороны, потому, что они, будучи благами сами в себе и по себе, в то же время свойственны ее природе, а с другой, потому, что, будучи свойственны ей, они в то же время суть такие блага, которые не могут быть нежелаемы, ибо то, что только свойственно чему-нибудь, но не есть благо, может и не быть желаемо. Поэтому, если иногда даже вещи далекие (от того ноуменального мира), вещи низшего порядка привлекают наше внимание настолько, что мы к ним пристращаемся, то причиною этого служит не то, что эти вещи суть сами по себе, а то иное нечто, которое в них привходит оттуда — свыше. Подобно тому как здесь (на земле) тела, несмотря на присутствие примешивающегося к ним самим света, для того, чтобы цвета их были видимы, нуждаются еще в ином, внешнем свете, точно так же и там ноуменальные сущности, кроме присущего им собственного света, нуждаются еще в ином свете (от верховного начала), чтобы быть видимыми и для самих себя, и для других существ.

22. Когда кто-либо удостаивается узреть свет, истекающий от блага и озаряющий весь ноуменальный мир, у того естественно возгорается желание пребывать в этом мире и наслаждаться сияющим

тут светом, подобно тому как и здесь телесные вещи привлекают нас не сами по себе, а собственно блеском, прелестью отражающейся в них красоты. Каждый ноумен там есть прежде всего сам по себе и для себя, становится же он предметом желания лишь потому, что Благо его освещает и как бы расцвечивает и тем желаемому сообщает прелесть, а в желающем воспламеняет любовь. Поэтому-то душа, как только почувствует это влияние (Блага), тотчас приходит в волнение, в вакхическую восторженность, переполняется жгучим желанием и вся превращается в любовь, а пока не чувствует этого влияния, она не приходит в восторг даже пред красотою ума, потому что даже эта красота, если в ней не сияет свет блага, инертна и безжизненна, почему душа в ее присутствии остается тоже инертною и сонною и даже по отношению к уму оказывается холодною и равнодушною. Напротив, быв как бы согрета теплотою оттуда (добротою Блага), она тотчас пробуждается, чувствует приток новых сил, сознает как бы выросшие вдруг у себя крылья, и тогда воспаряет не только в области ближайше высшую (в области ума), но и еще дальше к чему-то иному еще высшему (к Благу), все более и более как бы делаясь легкою, благодаря силе (оживающего) воспоминания) [1]; доколе пункт, которого она в этом полете достигает, не есть самый высший, она поднимается все выше и выше, движимая естественным неодолимым влечением к тому, который внушает любовь к себе, — и таким образом минует даже область ума, но, конечно, в Благе достигает последней границы и останавливается на нем, так как нет и не может быть ничего еще высшего. Правда, что и в области ума она имеет пред собою дивное, величественное зрелище, однако даже тут не оказывается всего того, чего ищет, что для нее наиболее вожделенно. Некоторое подобие (ума без блага) этому представляет такое лицо, которое не бывает привлекательно, несмотря на красоту свою, когда в нем нет того, что называется грацией, приятностью, так что и тут (в чувственном мире) красоту составляет не столько сама пропорциональность, симметричность, сколько тот некоторый особый блеск, который ее освещает и оживляет и в котором лежит вся тайна привлекательности, прелести. Почему это, в самом деле, красота имеет весь свой блеск только в живом лице, а в мертвом остаются лишь следы ее, и это даже тогда, когда черты лица еще нисколько не успели измениться? Почему статуи, в которых замечается больше оживленности, жизненности,

---

[1] Вся эта картина полета души в идеальный мир заимствована Плотином из платоновского «Федра», а воспоминание, облегчающее душу в этом полете, есть тоже намек на платоновскую гносеологию, по которой интеллектуальное познание есть припоминание идей, которые душа созерцала в сверхчувственном мире до своего воплощения.

более красивы, привлекательны, чем статуи, которые превосходят их точною правильностью пропорций (но уступают жизненностью)? Почему животное живое, даже не красивое, все-таки красивее самой лучшей картины самого красивого экземпляра того же животного? Да потому что первое есть нечто само по себе ценное и желательное, а таково оно потому, что имеет душу, а имеющее душу более благородно (чем не имеющее), потому что в душе отражается свет Блага, и она, освещаемая этим светом, представляет собою то более тонкое начало постоянной недремлющей энергии, которое оживляет, бодрит, делает более легким, а вместе с тем более благообразным само тело, в котором обитает, насколько к тому тело способно.

23. А если так, если Благо составляет главный предмет стремлений души, если оно светом своим озаряет ум, если даже образ или след его так живит (душу) и восхищает, то неудивительно, что оно имеет силу привлекать к себе все существа, как бы далеко они ни отдалялись от него, и что все они только в нем одном могут обрести полное успокоение и удовлетворение; а так как оно же есть то первоначало, от которого происходит все прочее, то ясно, что нет и не может быть ничего лучшего и высшего, чем оно, и что все ниже, несовершеннее его. Поэтому и наоборот, так как оно есть высшее, совершеннейшее из всего существующего, то как оно может не быть благом? Ибо если природа блага должна быть мыслима как всецело себе одной довлеющая, вседовольная, ни в чем ином не нуждающаяся, то кому другому такая природа может принадлежать, как не тому одному, который был прежде всего прочего тем, что он есть, существовал, когда не было еще никакого зла (в мире)? А если так, если зло есть нечто, появившееся гораздо позже его, если зло присуще лишь вещам, дальше всего от него (Блага) отстоящим и не имеющим в нем никакого участия, между тем как там превыше всего (в самом Благе и во всем ноуменальном мире) нет и тени никакого зла, то ясно, что это существо и зло представляют собою такие две противоположности, между которыми нет и не может быть ничего среднего. И одним членом противоположности разве не будет необходимо благо? Ибо одно из двух, — или блага совсем нет (как противоположности злу), или ему необходимо быть, в таком разе быть им не может ничто другое, как только это (первоверховное существо); а если кто сказал бы, что такое благо не существует, то из этого следовало бы, что и зло не существует, и что все по природе безразлично для желания и избрания, чего, однако, на самом деле нет, ибо мы некоторые вещи считаем за блага. Но все такие блага суть блага лишь в зависимости от того (высочайшего) блага, тогда как оно есть Благо само по себе, независимо ни от чего. Если спро-

сим, что им создано, то должны ответить, что им созданы — жизнь, ум, а чрез посредство ума и все существа, участвующие в жизни, в разумности, в уме, и кто в состоянии представить и выразить, какова и сколь велика благость того, кто есть источник и начало (πηγὴ καὶ ἀρχή) всех этих существ?! А в чем состоит деятельность его теперь? В том, что оно сохраняет все эти существа, в том, что дает разум и ум всему тому, что мыслит, дарует жизнь всему тому, что живет, — в том, что оно повсюду как бы вдыхает или ум, или жизнь (ἐμπνέον νοῦν καὶ ζωήν) или, по крайней мере, бытие тому, что не может воспринять жизни.

24. А для нас, людей, в особенности что оно делает? Чтобы ответить на этот вопрос, пришлось бы показать, каков и в чем состоит тот свет, которым (от Блага) озаряется ум, в котором участвует и душа. Но исследование об этом приходится пока отложить на дальше, потому что сейчас возникают вот какие недоумения. Благо потому ли единственно есть благо и называется благом, что оно желательно, так что для кого что желательно, то и есть его благо, а то, что для всех желательно, есть само благо (вообще, или абсолютно), или же следует отдать предпочтение тому мнению, что желательное само (независимо от желающих) должно обладать такою природою, по которой бы оно прежде всего заслуживало такого названия? Потом, если существа желают блага, то почему это, потому ли, что нечто получают от него, или потому, что только наслаждаются (в его присутствии)? Если получают, то что именно получают, и если наслаждаются, почему находят наслаждение только в нем, а не в чем-либо другом? Далее, благу чрез себя ли самое свойственно быть таковым, или чрез что-нибудь другое, есть ли оно благо только чужое — для кого-нибудь другого, или же оно и для себя самого есть благо? Быть может, только тому, что само есть благо, вовсе и не нужно быть благом для себя, а необходимо быть им только для другого? А тогда возникает вопрос, для кого же, собственно, оно есть благо, так как есть ведь в природе и нечто такое, которому совсем оно чуждо (материя)? Наконец, нельзя пройти молчанием и следующее возражение, с которым может против нас выступить неугомонный критик и сказать: «да что это вы все так щеголяете пышными словами, переставляя их то вниз то вверх, — и жизнь величаете благом и ум называете благом, а кроме и выше всего этого признаете еще какое-то благо. Почему, например, ум признается за благо? Почему он, обладая идеями и созерцая каждую из них, думает, что обладает благом? Считая их благом, не вводится ли он в обман тем наслаждением, которое испытывает, созерцая их? Да и саму жизнь считает он за благо разве не вследствие того же

обольщения, то есть потому что жизнь доставляет ему удовольствие, что она ему приятна? Ибо если бы он не находил никакого удовольствия ни в том, ни в другом, то разве считал бы их за блага? Разве мог бы он признать благом одно чистое, голое существование, такое бытие, от которого ему нет никакой пользы и которое ничем не отлично от небытия, если бы существование не было для него мило, дорого, если бы он не любил в нем самого себя? Выходит, что источником и стимулом признания чего-либо за благо (прежде всего, жизни и ума) служит не что другое, как эта свойственная нашей природе иллюзия (инстинкт самоосуществления в удовольствии), а также (ее противоположность) страх потери бытия, страх смерти».

25. По всей вероятности, уже Платон имел в виду это возражение, решившись в своем «Филебе» примешать к цели (преследуемой желанием) удовольствие и допустить, что благо (искомое) не есть нечто совершенно простое и потому не может состоять в одном уме. Он тут в самом деле, с одной стороны, совершенно справедливо учит, что благо не может состоят в одном удовольствии, а с другой, полагает, что и один ум чистый, без соединения с удовольствием, не может быть признан за полное благо, по всей вероятности, затрудняясь указать, что (другое, кроме удовольствия) может быть движущим, стимулирующим принципом ума. Впрочем, весьма возможно, что Платон этим хотел выразить совсем иную, именно, ту мысль, что благо по самой природе своей есть нечто радующее, счастливящее, почему для того, кто его ищет, оно вожделенно, а для того, кто им обладает, оно полно прелести и сладости, и что поэтому, если кто не испытывает этой сладости и радости, то это значит, что он или совсем не стремится к благу, или что он пока еще только стремится к нему, но не достиг его, не обладает им. С этим представлением Платона можно согласиться тем более, что он посредством его имел в виду определить не благо первое (абсолютное) само в себе, а наше человеческое благо (счастье), которое, конечно, совсем иного рода, чем то, а будучи совсем иным, оно, понятно, не есть ни совершенное, ни совсем простое. Из этого уже само собою следовало (у Платона), что единичное, простое, по отношению ко всему прочему как бы опустелое не может быть благом. Но есть совсем иное, совершеннейшее благо.

Как бы то ни было, впрочем, но вполне можно согласиться, что благо есть то, что желательно, вожделенно, с тем, однако, ограничением, что благо вовсе не потому благо, что оно желается, а, напротив, потому желается, ищется, что есть благо. Если теперь мы станем рассматривать роды сущего в постепенном и непрерывном порядке восхождения от самого низшего к самому высшему, то

найдем, что благо (цель) каждого рода лежит (не в нем же, а) в том роде, который непосредственно стоит пред ним, выше его. Само собою понятно, что таким путем мы дойдем, наконец, до того самого высшего и последнего, за которым ничего нельзя уже ни искать, ни даже предполагать. Вот это и будет то первое, истинное, высочайшее, абсолютное благо, которое есть виновник бытия и источник блага для всего существующего. Так, если начать (с самого низшего) с материи, то благо ее заключается в форме, и если бы материя обладала чувствительностью, то она радовалась бы, принимая форму. Благо тела заключается в душе, ибо без души оно не могло бы ни сформироваться, ни продолжать своего существования. Благо души заключается в добродетели, а потом в уме. Наконец, выше самого ума, как его благо, стоит то начало, которое, как мы выше уже сказали, есть абсолютно первое существо (πρώτη φύσις). Каждый из этих родов сущего дает от себя нечто тому низшему, для которого он есть его благо, именно, или закономерность и красоту (ее дает материи форма), или жизнь (телу дает душа), или мудрость и духовное блаженство (ум — душе). Наконец, от самого Блага уму дается то, что он есть его актуальная энергия и сияет поныне его светом. Что это за свет, об этом речь впереди.

26. Если то или другое существо наделено от природы способностью ощущения, то оно в присутствии блага чувствует его, сознает и так или иначе выражает, что обладает благом. Но как объяснить, что оно в подобном случае иногда обманывается? Легко понять, что причиною обмана тут служит некоторое сходство, то есть живое существо вводится в обман таким чем-нибудь, которое похоже на свойственное ему благо, почему когда оно успевает этого своего блага достигнуть, то сейчас бросает то, на чем оно обманулось. Обыкновенно само желание, сам нудящий повод указывает каждому живому существу, в чем и где лежит его благо. О неодушевленных вещах, конечно, нельзя этого сказать, — они могут получать благо лишь отвне и внешним образом, они в этом отношении зависят от заботливости, попечительности существ одушевленных, тогда как эти последние сами о себе заботятся, причем у каждого из них сами желания, потребности устремлены на искание свойственного ему блага. Достижение такого блага и обладание им характеризуется тем, что живое существо тогда сознает себя лучшим прежнего, вместо сожаления (о прежнем), чувствует себя вполне удовлетворенным, почему старается и оставаться в этом состоянии и не ищет ничего другого. Но удовольствие само по себе уже потому не может быть признано за довлеющее благо, что возбуждается оно различными вещами, так что хотя оно само всегда приятно, но приятность его зависит от

различных причин. Поэтому кто серьезно ищет блага, тот не должен полагать его в простой (приятной) аффекции чувства, а то иначе его искание так и останется пустым исканием и ему придется удовольствоваться одним голым удовольствием, между тем как у другого это удовольствие есть следствие присущего ему блага. Никто ведь не рад иметь лишь одно приятное чувство, какое имеет другой, обладая самим тем благом, которым вызывается подобное чувство, никто, например, не удовлетворится приятностью свидания с сыном, когда сын отсутствует, или сластолюбец — приятностью еды, не вкушая никаких яств, или прелестью любви и сладостью страсти в отсутствии предмета любви и страсти.

27. Спрашивается, что, собственно, должно получить каждое существо, чтобы иметь то, что ему нужно и свойственно? Не форму ли? Конечно, потому что, например, и материи необходимо иметь форму, и душе свойственно иметь свою форму в добродетели. Но каждая такая форма потому ли только составляет благо обладающего ею существа, что она ему свойственна? Да и его желания и стремления на то ли главным образом направлены, что ему свойственно? Едва ли, потому что существо может и желать того, что свойственно ему, и находить в этом удовольствие, и все-таки не обладать благом, и когда мы называем что-либо свойственным, то этим еще не говорим, что оно есть благо (или что благо им определяется). Напротив, признание чего-либо свойственным (себе) само зависит от того высшего и лучшего, по отношению к которому это низшее представляет лишь его потенцию, возможность. Когда же известное существо относится к другому как потенциальность (к актуальности), то это значит, что оно нуждается в этом другом, а нуждаясь в другом, как в высшем и лучшем себя, понятно, не может быть само своим благом. Так как материя, например, из всех вещей есть самая беднейшая, наиболее нуждающаяся, то и форма, которую она принимает, есть самая низшая, но затем идут формы в постепенном порядке возвышающегося совершенства. Из этого следует, что если известное существо и в самом себе имеет некоторое благо, то тем более оно находит благо в том существе, от которого зависит его форма и совершенство и которое будучи большим благом, уделяет и ему из своего блага. Но как и почему то, что от высшего существа получает низшее, составляет благо последнего? Неужели потому, что оно наиболее ему свойственно? Нет, а скорее потому, что оно и само по себе составляет некоторую часть блага. Вообще говоря, чем более чисты (беспримесны) и совершенны сущности, тем большее между ними сродство и тем теснейшее единение. Спрашивать же, как и почему то, что есть благо, есть благо (не только для другого,

но и) для самого себя, даже нелепо, как будто потому только, что оно есть благо, ему необходимо, так сказать, отрешиться, отречься от самого себя и не любить себя. Впрочем, когда речь зайдет о существе абсолютно простом, в котором нет ничего друг от друга различимого, то там уместен будет вопрос, есть ли и как такое существо благо для себя самого, допустима ли в нем любовь к самому себе, или нет. Теперь же пока из наших размышлений, если только они правильны, следует, что благо существ (различных порядков) обусловливается (вышепоказанною) градацией их (от низшего к высшему), что желание вовсе не порождает и не дает блага, а, напротив, само возникает под условием (возбуждающего его) блага, что в благе приобретается всегда нечто такое, что приятно, что доставляет удовольствие, и что если бы это приобретение даже не соединялось с удовольствием, то и в таком разе благо, как такое, само по себе заслуживает избрания и искания.

28. Но посмотрим, не вытекает ли и еще что-нибудь из наших положений. В самом деле, если везде и всегда благо существа лежит в его форме, то и благо материи заключается в той форме, которая дана ей. Спрашивается, если бы материя обладала способностью желать, могла ли бы она желать быть всецело (тем, в чем ее благо) только формою? Едва ли, потому что это значило бы для нее желать своего уничтожения, а между тем все ищет себе блага. А быть может, она пожелала бы только не быть материей, а просто быть — обладать бытием, то есть быть освобожденною от того, что есть в ней злого? Но разве мыслимо, чтобы в том, что есть зло, могло возникнуть желание добра, блага?! Конечно, мы и не думаем усвоять материи способности желания, и только в целях ближайшего разъяснения, чисто гипотетически усвояем ей чувствительность, вовсе не имея в виду изменить (в таком смысле) понятие ее природы. Мы хотели выразить прямо лишь ту мысль, что появление формы в материи было для этой последней как бы хорошим сновидением, а вовсе не следствием ее собственного стремления, и что она от этого пришла в лучшее, упорядоченное состояние. Так выходит, если допускается что материя есть зло. Не лучше выходит, если допустить, что она есть (не само зло, а) что-нибудь другое, хотя бы, например, злость (на себя?), обладающая, кроме простого бытия еще и способностью чувствовать, потому что и в таком разе разве мыслимо, чтобы это ее свойство (злость) превратилось в стремление к лучшему и стало (ее) благом?! Конечно, нет. А если согласиться, что не сама злость тут стремится к благу, а то, что носит ее в себе, то есть самый субстрат ее — материя и что по самому существу своему есть зло, тогда спрашивается, как это то, что есть зло, может стремиться

8 Зак. 107

к добру?! Допустить же, что зло, при обладании способностью чувствовать, может любить себя (и свое благо) тоже нельзя, ибо разве может быть предметом любви то, что по самому существу есть ненавистное?! Словом, мы твердо стоим на том, что благо не совпадает с тем, что принято называть свойственным вещи, как и не им оно измеряется; таково наше убеждение.

Если верно, что везде и во всем благо есть форма, притом так, что по мере восхождения (от низшего порядка существ) форма становится более и более совершенною, — ибо, например, душа есть в высшей степени форма, чем телесная форма, да и в самой душе формы идут в постепенной градации, а ум есть еще высшая форма, чем душа, — то несомненно также и то, что благо представляет прогрессию как раз противоположную той, которую представляет материя, ибо оно оказывается присущим каждому порядку существующего в той мере, в какой в нем, так сказать, очищена и отложена материя, и в самой высшей степени оно присуще тому из них, который наиболее свободен от материи. А это значит, что само Благо (абсолютное) должно быть мыслимо как такая сущность, которая исключает из себя (всецело и абсолютно) всякую материю и не позволяет ей даже приближаться к себе, и которая потому самому не имеет в себе и никакой формы (ἀνείδεος φύσις); от нее-то и происходит самая верная и совершеннейшая форма (ум). Но об этом — после.

29. Если допустить, что удовольствие не есть нечто неразлучное с благом (ему существенное), что благо всегда предшествует удовольствию и вызывает его появление, то разве от этого благо перестанет быть вожделенным? Правда, признавая его вожделенным, мы тем самым допускаем, что с ним соединяется удовольствие (наслаждением им). Но нельзя же допустить и такой возможности, что благо будет налицо, а наслаждения им не будет? Ведь весьма возможен такой случай, что существо, обладающее чувствительностью и восприимчивостью, хотя имеет в себе благо, но не примечает и не знает, что оно у него есть (почему и не радуется), и почему не возможно, что некоторое существо обладая благом, и даже зная это, не испытывает от этого никакого волнения? Почему не признать, что это (такое покойное отношение к своему благу), свойственно существу тем в большей степени, чем более оно совершенно и чем меньше оно в чем-либо нуждается?! Это значило бы, что в существе абсолютно первом (в самом Благе) не может иметь места никакое волнение удовольствия не только потому, что существо это есть абсолютно простое, но и потому, что удовольствие чувствовать свойственно тому, кто нуждается в чем-нибудь, получает это нужное ему или приобретает.

Эта истина станет вполне ясною лишь после того, как нам удастся выяснить все прочие относящиеся сюда пункты, а прежде всего опровергнуть следующее направленное против нас возражение. Пожалуй, кто-нибудь в недоумении скажет: «какую пользу может в достижении блага принести даже сам ум тому, кто, слыша все это, нисколько этим не трогается, потому ли, что не понимает всего, соединяя с каждым словом совсем иной смысл, или потому что предмет его исканий составляют лишь чувственные вещи и благо свое он полагает в богатстве или в другом чем-нибудь подобном?» Мы на это ответим, что кто таким образом думает и говорит, кто все это порицает (как неблаго), тот тем самым признает, что для себя самого он нечто считает благом, и этим своим понятием изменяет все прочее, не зная, где, в чем находится благо (истинное), потому что, собственно говоря, невозможно даже сказать: «это — не благо» или «не это есть благо», не имея никакого ни представления, ни понятия о благе; а может быть в такой его речи (не признающей благом даже ума) скрыта догадка, что Благо выше самого ума. Притом же, если уже он не может (прямым и положительным путем) признать (за благо) и само Благо и то, что ближе всего к Благу (ум), то к этому признанию он должен бы придти (косвенным) путем противоположения, а иначе ему пришлось бы утверждать, что отсутствие ума, бессмыслие вовсе не есть зло, вопреки тому факту, что всякий человек желает и предпочитает быть умным и гордится, когда бывает таковым, да и тому, что даже наши ощущения имеют тенденцию преобразования в представления и понятия.

Итак, если ум представляет нечто прекрасное и высоко-ценное, особенно же первый, высочайший ум, то в каком величии явился бы сам родитель и отец его (γεννητὴς καὶ πατήρ) тому, кто сподобился бы узреть его?! Поэтому, если кто говорит, что презирает существование и жизнь, тот этим только показывает, что обманывается в самом себе и в своих подлинных чувствах, потому что даже тот, кому жизнь тяжела, если ропщет, то ропщет только на (свою такую) жизнь, к которой смерть примешивается, вовсе этим не затрагивая истинной жизни.

30. А теперь, когда мы приблизились к Благу, и, так сказать, коснулись его своею мыслью, нам предстоит решить, в самом ли деле с благом должно соединиться удовольствие, так как в противном случае будто не может быть совершенною даже жизнь того, кто предался бы созерцанию божественного мира и его Виновника. Что касается прежде всего того воззрения (Платона), что благо состоит из ума как своей основы и из того наслаждения, которое испытывает душа, пользуясь умом, то это воззрение вовсе не тот смысл

имеет, что соединение этих двух элементов (ума и удовольствия) составляет последнюю цель (души и всего существующего) и есть само Благо, а скорее тот, что ум (для нас) составляет благо, обладание которым доставляет нам удовольствие. Но есть и другое мнение, — что удовольствие (не присоединяется только, а) смешивается с умом, так что из этих двух элементов образуется одна и та же сущность, и вот почему обладание таким умом или даже только созерцание его составляет благо, между тем как каждый из этих двух элементов порознь ни существовать не способен сам по себе, ни желаем не может быть как благо. Но разве мыслимо, чтобы ум мог быть до такой степени смешан с удовольствием, чтобы вместе с ним составить одну природу, одну сущность?! Притом же, что касается, по крайней мере, телесных удовольствий, то всякий согласится, что они никоим образом не могут примешиваться к уму, потому что они несовместимы даже с покоем и светлым настроением души. То правда, что со всякой деятельностью, со всяким стремлением и проявлением жизни соединяется всегда некий аксессуар (удовольствие или неудовольствие): иногда деятельность, вытекающая из природы известного существа встречает себе препятствие, и что-либо враждебное мешает ему жить свойственною ему полною жизнью, а иногда, напротив, ничто не стесняет, не возмущает его деятельности, отчего и жизнь его соединяется с ясным, веселым настроением. Вот это-то состояние ума (по всей вероятности) и имеют в виду те, которые, считая его самым блаженным и вожделеннейшим всего прочего, говорят, что тут ум смешивается с удовольствием, говорят так по невозможности с полною точностью выразить истинную мысль, как это часто делают и поэты, употребляя метафорически слова, обозначающие то, что нам любезно и приятно, (в применении к миру божеств), как, например, «упившись нектаром», «и пошло угощение», «и стали пировать», «и улыбнулся отец (богов — Зевс)» и целые тысячи подобных выражений. Нечего и говорить, что это состояние ума (высочайшего) есть поистине самое блаженное, самое вожделенное, самое достолюбезное тем более, что оно есть непрерывное и неизменное, ясное и светлое, озаряемое и как бы расцвечиваемое светом и блеском верховной причины. Вот почему (Платон в «Филебе») к смеси присоединяет и истину, а еще выше ставит то начало, которое дает (смеси) меру и прибавляет, что от этого собственно начала входят красота и симметрия в смесь, отчего вся она становится прекрасною. В этом благе и мы можем быть участниками; оно и для нас составляет высочайший предмет желания и стремления и достигать его мы можем не иначе, как направляя всю нашу энергию на то, чтобы в нашем существе есть самого

лучшего (ум), ибо (описанный сейчас) составной образ, полный симметрии и красоты, есть не что иное, как жизнь ясная, озаряемая светом ума и красоты.

31. Так как все существующее имеет красоту от света того Существа, которое прежде и превыше всего, — так как и ум имеет от него блеск интеллектуальной энергии, которою сам, в свою очередь, освещает природу, и душа имеет жизнетворную силу, потому что от него же как бы изливается в нее неисчерпаемая полнота жизни, — то вполне естественно, что и ум обращен к нему и в этом обращении к нему, в пребывании с ним и в нем сам блажен, и душа обращена к нему, насколько это для нее возможно, и в познании, в созерцании его имеет источник восхищения и наслаждения. Душа даже не может созерцать его без изумления и восторга, так как сознает, что и в самой себе имеет нечто от него; это же сознание, с другой стороны, влечет ее, нудит искать лицезрения его, подобно тому как портрет любимого лица возбуждает желание видеть самый оригинал. Подобно тому как здесь, на земле влюбленные обыкновенно стараются всячески приобрести сходство с предметом своей любви, и телом стать красивее, грациознее, и душевно стать лучше, не быть, например, ниже предмета любви ни в умеренности, или скромности, ни в другой добродетели, чтобы не быть им отвергнутыми, чтобы достигнуть его взаимности, так и душа действует в своей любви к тому Верховному Существу (Благу), которое от начала внушает ей эту к себе любовь. Всегда расположенная питать эту любовь, она не дожидается, пока здешняя (чувственная) красота не возбудит в ней воспоминания (о том, что составляет истинный предмет ее желаний, о Благе), а быв исполнена этою любовью, она хоть и не знает ясно, что, собственно, иметь хочет, все же постоянно ищет одного, стремится всеми своими желаниями к одному (к Благу), оставляя вне своего внимания все здешнее: видя все красоты этого (чувственного) мира, она относится к ним с подозрением (как к сомнительным), ибо усматривает, что они тут соединены с телами, облечены в телесные формы, загрязнены своим помещением (в материи), разделены, разбросаны в пространстве; она поэтому никак не может признать их за истинные, истинно сущие красоты, ибо никак не может допустить, чтобы истинные красоты могли валяться в грязи телесной, выпачканные до неузнаваемости; а когда кроме того она видит, что эти (телесные) красоты суть изменчивые, текучие, тогда она вполне убеждается, что если и есть в них нечто (сообщающее всем им красоту), то это нечто притекает (к ним отинуду свыше). Тогда она всецело туда же (в мир ноуменальный) устремляется, чувствуя себя в силах обрести то, к чему полна любовью, и не перестает искать,

пока не обретет, лишь бы ничто не ослабило и не отняло у нее этой любви. А достигши туда, она там зрит все истинные красоты, все истинно сущее, в этом созерцании сама укрепляется, наполняется жизнью истинно сущего, сама становится истинно сущею, и в этой непосредственной близости истинно сущего сознает обладание тем, которого доселе искала.

32. Где же сам Тот, который создал столь дивную красоту, столь неисчерпаемую жизнь и положил самое бытие (обладающих ею сущностей)? Вглядитесь в красоту, сияющую во всех этих разнообразных формах (идеальных сущностей), какая радость, какая прелесть здесь пребывать! Но, очутившись в этом мире красоты и созерцая его, естественно спросить, откуда взялись все эти сущности и отчего они так прекрасны? Само собою понятно, что сам создатель их не может быть никакою из них, ибо если бы он был одною какою-либо из них, то это значило бы, что он есть только некоторая часть этого всего. Нет, Он не есть ни одна какая-либо форма, ни одна какая-либо сила, ни даже совокупность всех происшедших и существующих в мире сил и форм, потому что Он превыше всех сил, превыше всех форм. Будучи верховным началом всего, Он сам не имеет никакой формы (ἀνείδεον) не столько потому, что форма для него не нужна, излишня, сколько потому, что он есть начало, от которого должны были получить бытие все и всякие формы. Что получает бытие от другого, то eo ipso должно стать чем-нибудь определенным, получить свою особую форму, а тому, который никому не обязан своим бытием, кто мог бы дать форму при создании? Поэтому он, с одной стороны, не есть ни одно из существ, а с другой, есть вся совокупность их, — ни одно потому, что все они после, позднее его, вся целость их потому, что все они произошли от него. И если Он настолько всемогущ, что дал бытие всему существующему, то каково величие его, не бесконечное ли? Конечно, однако, будучи бесконечно велик, он не имеет величины, потому что величина (в точном смысле слова) есть принадлежность лишь вещей низшего порядка. Как творец всякой величины, он сам не имеет никакой величины, тем более что и вообще в области истинно сущего если и может быть речь о величине, то вовсе не о той количественной величине, которая принадлежит низшей области вещей (чувственных). Величие Творца состоит в том, что не только никого и ничего нет более могущественного, чем он, но и ничего такого, что могло бы равняться с ним своим могуществом. Да и чем другим какое-либо существо может равняться с ним, не будучи ни в чем с ним тождественным?! Равным образом, если употребляются выражения, что «Он есть всегда и во всем», то этим и не усвояется ему мера и не

отрицается, потому что ничего не было бы чем измерять все прочее, — и уже тем более не усвояется ему никакая форма.

Итак, то верховное начало, к которому стремится душа, не имеет никакой формы, никакого вида (μήτε σχῆμα μήτε μορφήν), и несмотря на это, скорее даже именно поэтому оно есть самое привлекательное для нее и самое вожделенное, внушающее ей такую к себе любовь, которой нет меры; любовь эта безгранична, как предмет ее бесконечен, потому что превосходит всякую красоту и есть как бы над красотою красота (κάλλος ὑπὲρ κάλλος), но не будучи, однако, никакою определенною формою красоты. Оно составляет высочайший предмет любви именно потому, что есть создатель всякой красоты; будучи творческою силою всего прекрасного, Оно вместе с тем есть как бы самый высший расцвет красоты, который все делает прекрасным, так что оно не только творит красоту, но и всячески украшает ее из преизобилия своей собственной красоты; словом, Оно есть, с одной стороны, начало, а с другой, как бы граница, предел всякой красоты. Будучи началом красоты, оно делает прекрасным все то, чего оно есть начало, само не являясь в форме и сообщая от себя нечто свободное от формы, или, пожалуй, и форму, только в ином смысле, ибо форма в обыкновенном (относительном) смысле есть форма чего-то другого, между тем как то, что есть форма (не другого чего, а) сам от себя и для себя, то не имеет формы (в том первом относительном смысле). Это значит, что только все, участвующие в красоте, получает (от нее) и имеет форму, как бы ее отпечаток, но сама красота свободна от формы.

33. Поэтому, когда речь идет об этой (абсолютной) красоте, следует отрешиться мыслью от всякой определенной формы и не воображать себе перед глазами никакой такой формы, а иначе легко ниспасть из области этой красоты в область вещей, называемых прекрасными лишь по некоторому неполному в ней участию, потому что сама она есть идея свободная от формы (εἶδος ἄμορφον), если только можно принимать ее за идею; достигнуть ее (мыслью) можно не иначе, как простерши абстракцию на всякую форму и всю совокупность форм. И мы обыкновенно в понятии (общем, родовом) различаем один элемент от другого (виды рода) как, например, различаем справедливость от умеренности, несмотря на то, что обе они одинаково суть нечто прекрасное (заключаются в родовом понятии прекрасного). Точно так же, должно полагать, и ум (высочайший), когда мыслит, когда полагает какую-либо сущность как особенную (несмотря на то, что всем им присуще одно общее — красота), то она от этого как бы умаляется (как часть, взятая из целого); а так как каждая другая таким же образом полагается, то то же самое

(умаление, раздробление на части или виды) должно быть и со всею совокупностью сущностей ноуменального мира, несмотря на то, что все они имеют в то же время одну (общую) форму (красоты), так что эта форма оказывается в них многоразличною (в каждой из них иной). Вот почему мысль, достигши даже этого пункта (ума и ноуменального мира), все еще не удовлетворяется и нудится знать, каково же то начало, которое стоит еще выше этого мира, полного красоты и разнообразия, то начало, в котором не может быть никакого многоразличия, и которого жаждет душа, сама не умея сказать, отчего и к чему у нее эта жажда. Только уже разум догадывается и говорит, что это начало есть абсолютно сущее, и что природа его между прочим и потому есть самая совершенная и самая вожделенная (для души), что не имеет совсем никакой формы. Вот почему как бы ни был прекрасен образ, являющийся душе, она обыкновенно за ним ищет еще чего-то другого — того, кто произвел или отпечатлел этот образ (τὸ μορφῶσαν). Кроме того, тот же разум говорит, что все, имеющее форму, как и самая форма, или принявшая форму идея представляет нечто определенное мерою, следовательно, нечто ограниченное, не самодовлеющее, а потому нечто не само по себе прекрасное, а таковое лишь с некоторою примесью. Поэтому, если ноумены (как идеи и формы) вследствие этого только прекрасны, то то начало есть красота абсолютная, верховная как бы сверхъестественная (ὑπέρκαλον) и как такая, конечно, не ограничена мерой, а если не ограничена мерой, то (никем и ничем) не формальна и не есть ни форма, ни идея. Из этого следует, что начало первичное или абсолютное первое (τὸ πρώτως καὶ πρῶτον) не имеет никакой формы, никакого облика и что красота, сияющая в ноуменальном мире, есть отблеск здесь самой природы его как блага. Некоторым разъяснением и подтверждением этого положения может служить наблюдение над отношениями в человеческой любви, которое говорит, что пока кто-нибудь только глазами видит вне себя чувственный предмет (фигуру, вид наружный), дотоле обыкновенно не чувствует к нему никакой склонности, никакой любви, которая возникает лишь после того, как отвлеченный от телесного предмета бестелесный образ его задерживается в его единой неделимой душе. Конечно, он после этого старается видеть почаще и самый предмет своей любви, чтобы успокоить ее волнение и пыл; но как только догадается, что под наружною формою кроется нечто более свободное от формы (душа), — тотчас его любовь устремляется сюда с большею силою, потому что его любовь уже в начале была как бы откликом на сумеречный свет, который теперь направляет и устремляет ее к полному свету. Это потому, что форма в последней инстанции есть как бы след,

или отпечаток, того начала, которое само не имеет никакой формы и которое производит форму не потому, что сама имеет ее, а потому, что его действие простирается на то, в чем есть какая-либо материя (и что, нуждаясь в форме, должно быть облечено в нее); материя же, понятно, наиболее отдалена от него именно потому, что она есть нечто само по себе лишенное даже самых низших форм. Итак, если не материя составляет собственный предмет нашего желания и нашей любви, а отпечатлевающаяся в ней форма, сама материя получает форму от души, которая представляет собою форму более совершенную и ценную (чем тело), если далее ум (как форма души) есть форма еще более совершенная, чем душа, то это значит, что (начало высочайшее, высший предмет желаний и любви —) сама первооснова всякой красоты (ἡ τοῦ καλοῦ πρώτη φύσις) не имеет никакой формы.

34. Поэтому и наоборот, ничего нет удивительного в том, что это верховное начало, свободное от всякой формы, даже ноуменальной, возбуждает в душе неотразимое к себе влечение и что душа, охваченная любовью к нему, сама со своей стороны также (в стремлении к достижению его и единению с ним) старается отрешиться от всякой формы, даже умственной, чувствуя, что ей невозможно ни узреть его, ни согласоваться и соединиться с ним, если ее внимание, ее энергия будет направлена еще и на что-либо другое. В самом деле, душа должна отрешиться не только от всего дурного, но и от всего хорошего, словом, решительно от всего, чтобы очутиться так сказать наедине с ним (μόνη μόνον), и как только это ей удастся, как только оно снидет к ней, вернее, как только присутствие его станет явно ей совместно с тем, как она, отрешившись от всего окружающего и украсившись средствами известными посвященным (в мистерии), станет возможно более подобною ему, — она вдруг узрит его явление в самой себе, и тогда ничто уже не отделяет ее от него, тогда она одно с ним, а не двое, так что пока она пребывает в нем, нельзя и отличить ее от него; некоторое подобие этого столь полного единения представляет и земная взаимная любовь, насколько питающие такую любовь тоже рады бы слиться оба в одно существо. В этом состоянии душа не чувствует даже того, есть ли у нее тело и в нем ли она находится, и не думает о том, что она такое есть, человек ли, существо ли, или что бы то ни было другое как потому, что на это нет у нее ни времени, ни желания, так и потому что это значило бы отвлечь свое внимание на низшее; после долгих исканий, очутившись, наконец, в присутствии Бога, она его только видит, а не себя, не успев даже придти в себя и сознать, что такое с ней происходит и зная лишь одно, что этого состояния не променяла

бы ни на что другое в мире, даже на все небо, если бы кто предложил это ей, потому что уже нет и не может быть блага еще большего и высшего (чем то, которого она достигла), и сама она не может подняться до чего-либо еще высшего; напротив, обратиться ей на что-либо иное, как бы оно высоко ни было, значило бы для нее спуститься ниже. В этом состоянии душа со всею ясностью усматривает и знает одно, что это есть именно то благо, которого она так сильно желала, убеждается лишь в одном, что нет и не может быть ничего лучшего и высшего, и в этом своем убеждении не обманывается, потому что нельзя же достигнуть чего-либо еще более истинного, чем сама истина, так как то, что в этом случае сознает и признает душа, находится налицо в ней самой. Впрочем, обыкновенно душа говорит и утверждает это уже после, а пока длится это состояние, она лишь переживает его в молчании и безмолвии; тем не менее, однако, когда она испытывает блаженное состояние и сознает, что блаженствует, то вместе с тем она бывает непосредственно уверена, что это не обман, не иллюзия, ибо сознает, что если она радуется, то вовсе не от чего-нибудь похожего на приятное щекотание тела, а потому, что сама стала такою, какою была некогда, когда наслаждалась таким же блаженным состоянием. Вот почему все, что прежде ей так льстило и доставляло удовольствие — власть, сила, красота, ученость, — теряет теперь для нее всю прелесть, которую все это имело для нее прежде, пока она не узнала того, что выше всего. Наконец, пока душа находится в этом единении с Богом и созерцает его одного, ей и на мысль не приходит бояться, не случилось бы с нею что недоброе: она не смутилась бы, если бы даже все вокруг стало рушиться и гибнуть, лишь бы только она могла пребывать в единении с ним, — так велико блаженство этого единения.

35. В этом состоянии душа пренебрегает даже мышлением, которое так высоко ценит во всякое другое время, потому что мышление есть движение, а она не хочет теперь быть в движении, а еще более потому, что тот, которого она теперь зрит, сознается ею не как ум (а как высшее, чем он, — Благо), несмотря на то, что получила возможность созерцать его именно только потому, что сама как бы превратилась в ум, как бы всецело стала интеллектуализованною (νοωθεῖσα) и вознеслась всецело в ноуменальный мир. Доколе она находится еще только в области ума, она, конечно, созерцает ум и ноумены, то есть мыслит; но как только сподобится узреть самого (высочайшего) Бога, она отрешается от всего прочего (даже от этого ноуменального мира), наподобие того, как посетитель, войдя в великолепный царский дворец, рассматривает предметы, составляющие его украшение, и любуется ими лишь до тех пор, пока не увидит

самого царя, а как только увидит его и сразу заметит, что в сравнении с ним ничто все наполняющие его дворец статуи, то придя в восхищение и почувствовав, что он-то один собственно и заслуживает быть предметом его, не обращает уже никакого внимания на все прочее во дворце, и все время затем уже на одного только царя глядит, не отрывая глаз, и так как зрением своим долго, без перерыва приковывается к нему, то настает время, когда он, наконец, не видит его (как внешний предмет), когда созерцание сливается в одно с созерцаемым, когда то, что было сначала видимым предметом для зрителя, теперь становится его внутренним достоянием — видением, которое заставляет его совсем забыть то, что прежде он видел окружающим этот предмет. Это сравнение будет правильным и вполне выражающим существо дела, если допустим, что царь, являющийся посетителю, есть не человек, а сам Бог, который не перед глазами созерцающего является, а в душу его проникает и всю ее собою наполняет.

Дело в том, что в самом уме можно различать двоякую способность: с одной стороны — мыслительную, которою он усматривает то, что в нем самом находится (идеи), а с другой — ту, которою он прозирает в то, что выше его, посредством некоего воспарения и восприятия (ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ), состоящего в том, что в нем ум сперва только созерцает (это высшее как внешнее), а потом созерцаемое делает своим внутренним достоянием и становится одно с ним; в созерцании первого рода он есть ум рассуждающий, а в созерцании этого последнего рода он есть ум любящий, и когда он находится в этом состоянии — когда, упиваясь нектаром, преисполненный любви, теряет рассудительность, то весь отдается этому блаженству до пресыщения, предпочитая это нетрезвое состояние состоянию трезвой важничающей рассудительности. И что же, — разве ум в этом состоянии различает одно от другого и мыслит сперва одно, потом другое? Конечно, нет: если бы ему пришлось рассуждать и словом выражать свои мысли для научения кого-либо, тогда, конечно, ему пришлось бы одно за другим последовательно передавать; но он от вечности как может мыслить (то, что составляет его содержание, — идеи), так волен и не мыслить, то есть совсем иным образом созерцать Бога. От этого созерцания в нем самом зарождаются зачатки (сущностей, идей), которые он приводит в сознание и созерцает, словом, что называется, мыслит, между тем как Бога он созерцает тою силою, которая составляет основу и предположение самого его мышления. Поэтому-то, когда душа созерцает Бога, то присущий ей ум тоже совсем стушевывается и как будто исчезает, несмотря на то, что, собственно говоря, в этом

случае созерцание начинается в уме, но так как оно проникает и в душу, то тут уже происходит слияние ума и души воедино. Другими словами, тут происходит вот что: само Благо, как бы распростираясь и носясь над умом и душою, нисходит в них, согласно желанию их обоих и соединив их с собою воедино, доставляет им в созерцании себя величайшее наслаждение и блаженство, причем так высоко их поднимает, до такой степени восхищает, что они не сознают, где именно находятся, не знают даже, находятся ли они вообще где бы то ни было и в чем бы то ни было. Это и понятно, потому что Благо само нигде и ни в чем не находится; само, так сказать, ноуменальное пространство им объемлется, но оно нигде даже в этом пространстве не заключается. В этом состоянии душа остается без всякого движения, потому что и Благу чуждо всякое движение, она тут как бы перестает быть душою, потому что и Благо не нуждается в жизни, но стоит выше всякой жизни, перестает быть и умом, всецело уподобляясь и сливаясь с Благом, потому что оно не ум, а выше ума; наконец, собственно говоря, она не мыслит самого Бога, потому что в этом состоянии совсем не мыслит.

36. После всего сказанного, остальное само собою понятно; однако с того пункта, которого мы достигли, не излишне будет и несколько дальше повести наши размышления. Познание Блага или, если можно так выразиться, прикосновение к нему (ἐπαφή) есть, несомненно, величайшее благо (для нас), и вот почему Платон называет это познание величайшею, самою высшею наукою (μέγιστον μάθημα). Но он под такою наукою разумеет не самый акт созерцания Блага, а то знание о нем, которое должно предшествовать созерцанию. Это знание приобретается частью путем аналогии, частью путем абстракции и негации, частью путем рассмотрения того, что происходит (от Блага, как своей причины), а главным образом, путем методического восхождения по неким ступеням (ведущим к достижению Блага) [1]. Ступени эти суть: очищения, молитвы, украшения (добродетелью), воспарение (после отрешения от всего чувственного) в мир сверхчувственный, ноуменальный и старание всячески удержаться в нем, а затем то (описанное выше) угощение дарами и благами этого мира, в котором душа становится разом и созерцающею и созерцаемым для самого себя и для всего прочего; пройдя (мыслью и жизнью) чрез ступень субстанции, ума, совершенно

[1] Доселе Плотин имеет в виду начертанный Платоном («Госуд.» кн. VI, 510—511) диалектический метод восхождения от условного к безусловному началу (ἀνυπόθετον), а дальше уже от себя прибавляет указание на те способы приближения к Божеству и религиозного общения с ним, которые практиковались еще и в его время посвященными в мистерии. Но они, конечно, хорошо были известны и Платону.

живого существа, она, наконец, перестает все это видеть как нечто вне себя, и затем приближается к тому, что стоит выше всех ноуменов, и освещает их своим светом; тут она покидает все то знание, которое привело ее сюда, и сосредоточивает свои взоры всецело только на этой красоте, ничего не имеет в мысли, кроме ее одной, а потом поднятая еще выше как бы волною этого самого ума и носимая ею, она вдруг усматривает что-то, сама не ведая, что и как; в этом своем видении, она чувствует одно, — что очи ее наполнены светом, но вне себя чего-нибудь другого она не видит, — видит один свет и больше ничего; тут не то, что на одной стороне свет, а на другой видимый (при посредстве его) предмет или особо мыслимая им сущность, тут налицо только один свет — тот свет, от которого потом происходит и в котором сохраняет существование все прочее. Этот самосущий свет (прежде всего) рождает из себя ум, но рождая его, сам не истощается в нем и по-прежнему пребывает в самом себе, и только потому, что он таков, может произвести другой свет, а будь он иным, тогда этот другой не мог бы (ни произойти, ни) существовать.

37. Некоторые (философы) полагают, что верховное начало есть мыслящее, но при этом не допускают, что его мышление простирается и на то, что происходит от него и стоит ниже его, а другие утверждают, что его ведение должно на все простираться, и противоположное этому мнению считают нелепым[1]. Первые, выходя из того убеждения, что нет и не может быть ничего высшего, чем это начало, усвояют, однако, ему мышление и говорят только, что мышление его есть мышление самого себя, как будто мышление может что-нибудь прибавить к его величию, как будто для него мыслить составляет что-то большее, чем быть тем, что оно есть, как будто не оно же самому мышлению сообщает все его значение и достоинство. Чему, спрашивается, оно обязано своим превосходством (над всем) — мышлению ли, или самому себе? Если мышлению, то в таком разе оно само по себе не только не есть высшее всего (в том числе и мышления), но даже есть низшее, а если самому себе, то в таком разе оно обладает всею полнотою совершенства и прежде мышления, и, значит, мышление вовсе не обусловливает его совершенства. Да и почему непременно оно должно мыслить, — уж не потому ли, что оно есть актуальная энергия, а не простая потенциальность? Но так как под актуальной энергией в отличие от потенциальности разумеется не что иное, как субстанция, которая всегда мыслит, то ясно,

---

[1]Первое мнение принадлежит Аристотелю, который полагал, что предметом мышления высочайшего ума может быть только нечто самое высшее и лучшее, т. е. только сам же он (αὑτὸν ἄρα νοεῖ), а второе есть мнение многих древних философов.

что кто определяет первое начало как энергию, тот eo ipso делает его составным, состоящим из двух элементов — субстанции и мышления, и таким образом вместо того, чтобы мыслить его, как совершенно простое, прибавляет к нему и нечто другое, подобно тому как, например, говорится, что к глазам должна присоединяться актуальная энергия зрения для того, чтобы они всегда могли смотреть и видеть. Скажут, пожалуй, что первое начало есть в том лишь смысле энергия, что эта энергия тождественна с мышлением; но если так, если первое начало есть само мышление, то в таком разе следует согласиться, что само мышление не мыслит, как и само движение не движется. А если станут настаивать на том положении, что актуальная энергия есть вместе и субстанция и мышление, то мы на это скажем, что этим самым допускается уже множественность и различие, тогда как первое начало есть абсолютно простое, и что только уже происходящему от него другому началу свойственно мыслить — как бы находить мыслью свою сущность, самого себя, да и то первое начало, ибо только обращая свою мысль на него, созерцая и познавая его, оно становится умом в истинном смысле слова. Тому же началу, которое есть непроисшедшее, которое не имеет ничего ни прежде, ни выше себя, которое от вечности есть то, что есть, какая причина или надобность мыслить?! Поэтому Платон вполне справедливо говорит об этом начале (Благе), что оно выше самого ума. В самом деле, если бы ум не мыслил, то он и умом не был бы, ибо для принципа, сама природа которого состоит в мышлении, перестать мыслить значит стать неразумным, лишенным ума, а если какой-либо принцип не имеет никакой (вытекающей из природы его) функции, то нельзя же навязывать ему какую-либо определенную функцию и затем в виду того, что он ее не выполняет, укорять его бездействием, упрекать его, например, в том, что он совсем не занимается врачебной практикой. Но верховное начало именно таково, что ему нельзя усвоять никакой функции, потому что никакая ему не приличествует: довольно ему и самого себя, нет смысла искать (в нем) чего-то еще иного, кроме него, когда оно выше всего; тем, что оно есть (в самом себе), оно довлеет и самому себе, и всему существующему.

38. По нашему мнению, о Первоедином нельзя говорить даже «он есть», ибо он даже в этом (предикате бытия) не нуждается, — нельзя тем более, что когда мы говорим «он есть благий», то глагол «есть» относим к тому же самому, к чему и слово «благий», и значит глагол «есть» вовсе не играет тут роли предиката (детерминирующего понятие логического субъекта), а имеет целью выразить,

что такое есть сам субъект[1]. Поэтому, когда мы называем его просто «благом», то этим хотим дать понять, что вовсе не предицируем о нем (блага), то есть признаем благо не за нечто только ему принадлежащее или в нем находящееся, а, напротив, утверждаем, что он есть само благо (или сам — благо). Мы не одобряем даже выражения «он есть благо» и полагаем, что вообще никакого слова не следует ставить перед «благо», и так как, с одной стороны, мы не можем выразить его природу иначе (и — лучше, чем словом «благо»), а с другой, не должны вносить в нее ничего иного, то в виду того обстоятельства, что даже глагол «есть» тут не нужен, мы просто говорим о нем «Благо».

Но, возразят нам, разве мыслимо, чтобы верховное существо не обладало (по крайней мере) самочувствием и самосознанием? В ответ на это, мы в свою очередь, спросим, какое же познание может быть свойственно этому существу, и как оно выразило бы (свое знание)? Скажет ли оно о себе «я есмь»? Но оно (как выше показано) не есть (т. е. не детерминируется предикатом бытия, так как бытие им же полагается и им детерминируется). А почему не сказать ему о себе «я есмь благо»? Да потому, что в таком разе, сказавши есмь, оно детерминировало бы себя предикатом бытия. А зачем, спросим мы, нужно ему, назвавши себя просто благом, еще что-либо прибавлять к этому? Ведь можно благо мыслить и без утверждения его бытия, ибо такое утверждение необходимо лишь в том случае, когда благо мыслится как свойство, как предикат. Конечно, если Верховное существо мыслит само себя как благо, то для него даже необходимо выражение «я есмь благо», потому иначе могло бы быть, что оно хотя мыслит — благо, но не мыслит, что само оно есть благо. Итак, согласимся, что его мышление (самого себя как блага) имеет такую форму: «я есмь благо». Но в таком разе, или сама мысль его есть благо, и тогда мысль его будет мыслью не о себе самом, а о благе (лежащем всецело в мышлении), само же оно будет не благом, а лишь мыслью (о благе), или же (так как это немыслимо) мысль блага отлична от самого блага, и тогда, понятно, благо предшествует мысли о благе. А если так, если благо существует само по себе прежде мышления и без него довлеет себе, чтобы быть благом, то ясно, что оно не имеет никакой нужды в мышлении и признании себя таковым.

39. Из этого следует, что верховное существо не мыслит себя ни как благо, ни как что-либо другое, потому что в нем нет ничего

---

[1]Плотин хочет сказать, что как в предложении «он есть благий» глагол «есть» имеет значение простой копулы, выражающей тождество, или равенство (предиката с субъектом), так и в первом случае он не содержит в себе ничего больше.

такого, что было бы отлично от него самого; оно знает себя только посредством некой совершенно простой, чистой интуиции (ἁπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτόν), и так как в этой интуиции нет никакого ни расстояния, ни различия (между ею и ее предметом), то что может быть этой его интуицией, как не оно же само?! Различие выступает лишь там, где дана сущность в отличие от мысли о ней (ее идеи), и вот почему ум представляет собою тождество совместно с различием. В самом деле, ум не мог бы ни отличать себя от своего мыслимого, ни обнимать своею мыслью все сущее, если бы не было в нем той различающей деятельности, посредством которой он обращается во всю полноту сущего (сущностей, идей) и без которой он не был бы даже двойством. Раз ум мыслит, потому что для него существенно мышление, то нельзя придумать никакой причины, почему бы он должен был мыслить только самого себя, а не все сущее, — ибо нельзя же допустить, что он для этого бессилен. Но и в таком разе, то есть мысля только самого себя, он не остается уже простым, ибо и тут он должен отличать себя (от мысли о себе), а без этого мышление о самом себе невозможно. Мы уже не раз старались показать, что ум не может мыслить без такого различения в самом себе, что в мышлении своем он есть уже многое — мыслящий субъект и вместе мыслимый объект, движение и все то, что впадает в область ума, и что всякая мысль, как продукт мыслящего ума, тоже представляет собою всегда большее или меньшее разнообразие (составных элементов). Только то как бы пульсирование в самом себе или самокасание (οἷον κίνημα, οἷον ἐπαφή) верховного существа (о котором выше была речь) есть нечто совершенно простое; но зато оно (как показано) вовсе не имеет характера мыслительного акта (самораздвоения и саморазличения). Однако, скажут нам, как же это, — неужели Верховное существо ни о всем существующем ничего не знает, ни даже себя самого не мыслит, но пребывает только недвижимо в самом себе, в своем величии?! Конечно, так, потому что все прочее существующее явилось после него, а оно само прежде всего прочего было и есть, то, что есть. Поэтому все прочее существующее, а равно и мышление о нем (как позднейшее) есть нечто как бы добавочное, не в абсолютном смысле первоначальное и неизменное. Конечно, после того, как все сущее становится содержанием ума, оно есть уже неизменное, но зато со своей стороны ум, мысля даже только это неизменное, сам необходимо становится множественным, ибо немыслимо же, чтобы то, что после ума (ноумены) обладало не только мыслью, но вместе и субстанциальностью, а идеи ума были лишь простыми и пустыми мыслями (без субстанциальности). Провидение (о мире) достаточно обеспечивается и тем, что

Бог есть то начало, которому все обязано своим существованием, и разве может к нему относиться укор в том, что он (не только о мире, но) даже самого себя не мыслит и пребывает недвижимо в своем величии?! Само собою понятно, что Платон (делая это возражение)[1] разумел (не верховное начало, а) то начало, которое соединяет в себе бытие и мышление и которое поэтому не может пребывать недвижимо в своем величии, и хотел дать понять, что это начало несомненно мыслит, между тем как то (верховное) начало, которое не мыслит, пребывает недвижимо в своем величии, — выразился так вследствие трудности высказать как-либо яснее ту мысль, что начало, стоящее выше ума, обладает также и большим величием, что оно есть поистине начало высочайшее (благо).

40. Что этому началу не приличествует мышление, — это (по опыту) знают те, которым удается возвыситься до него и проникнуть к нему (мыслью). Прибавим, однако, к сказанному еще несколько замечаний, насколько можно посредством слова выразить нашу мысль, чтобы простая вероятность получила характер логической необходимости. Прежде всего заметим, что мышление предполагает то начало, от которого оно произошло, а с другой то существо, которому оно принадлежит. Теперь, если допустить, что мышление и после происхождения от первого начала присуще ему (не отделяется от него), но в то же время становится принадлежностью другого субъекта (ума), то в таком разе мышление было бы для этого субъекта только как бы прибавочною, наданною энергией, восполняющей его потенциальность своею актуальностью, но оно ничего производить само не могло бы (не было бы творческим), составляя только как бы довершение природы субъекта, которому принадлежит (а не первичную в нем творческую силу), иное дело, если признать, что мышление тут (в уме) самосущее, то есть такое, которое соединяется с субстанциальностью и само ее полагает, такое мышление, понятно, не может находиться совместно и в том начале, от которого оно произошло, потому что, находясь там (в творческом виде), оно тут ничего не могло бы производить. Между тем тут (в уме) мышление является именно как творческая рождательная сила, которая из самой себя все производит, так что энергия этой силы есть вместе и субстанция, или сливается с субстанцией, мышление которой вовсе не есть что-то от нее отличное, а она же сама; словом, это (творящее) мышление представляет такое существо, которое мыслит всегда самое себя, а не что-либо другое, и только логически, в

---

[1] Едва ли Платон одобрил бы вполне Плотина за такое истолкование места в «Софисте» (249 А) — ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν ψυχὴν καὶ φρόνησιν ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι παρεῖναι.

абстракции можно различать тут мыслимое от мыслящего и усматривать в этом множественность, как это нами неоднократно показано. Вот это и есть та первая энергия, которая (всякую мыслимую ею) сущность делает реальной субстанцией (πρώτη ἐνέργεια ὑπόστασιν γεννήσασα εἰς οὐσίαν); так как она есть образ начала еще более великого и могущественного, то и сама она есть (творческая) субстанция. А если бы она не происходила только от того верховного начала, а была бы также и его принадлежностью, в таком разе она, понятно, представляла бы собою только атрибут его и не была бы субстанцией — существом для себя. А если так, если это есть поистине первая энергия и первая мысль, то это значит, что выше ее нет уже ни энергии, ни мысли, это значит, что если мы попытаемся подняться мыслью выше даже этой субстанциальной мысли, то там не найдем уже ни субстанции, ни мысли, и приблизимся к тому благоговения достойному началу, в котором нет уже того, что называется мышлением, бытием, субстанцией, которое пребывает в одном себе, как бы уединенное от всего прочего, не нуждаясь ни в чем из того, что после и ниже его, ибо допустить противное значило бы, что это начало действовало — пользовалось энергией прежде, чем произвело (эту первую) энергию, и пользовалось мыслью прежде, чем появилась (эта первая мысль (словом, было само умом прежде, чем появился первый ум). Кроме того, мышление, если оно даже имеет предметом своим благо, все-таки ниже самого блага и, значит, не принадлежит самому благу. Мы говорим это не в том смысле, будто мышление о благе невозможно и не составляет своего рода блага (для мыслящего), ибо в этом не может быть никакого сомнения, а на том только настаиваем, что мышление не принадлежит самому благу, ибо противное значило бы, что находятся вместе и составляют одно две различные вещи — само благо и то, что ниже его, то есть мышление о нем; они могли бы быть вместе лишь в том предположении, что или благо есть нечто низшее, чем оно есть, и это значило бы, что оно есть (не благо, а) субстанция и мысль (т. е. ум), или что мышление есть нечто худшее (чем оно есть), а его мышление (благо) есть нечто лучшее, чем оно само. А так как ни то, ни другое не мыслимо, то это значит, что мышление не в самом благе находится, но, будучи ниже его и вследствие этого как бы чтя его величие, держится поодаль от него, вне его, так что оно остается чистым, свободным как от мышления, так и от всего прочего. Сохраняя свое существо чистым от примеси мышления, Благо, однако, не препятствует мышлению быть подле себя (и мыслить себя), так как это нисколько не нарушает его чистого единства. А если бы мы допустили, что Благо не только есть мыслимый объект, но

вместе и мыслящий субъект, что оно есть субстанция, коей присуще мышление, и что оно самое себя мыслит, то тут же вынуждены были бы предположить бытие чего-то иного, высшего, чем оно. Так как энергия и мысль составляют совершенство некоего субъекта и заложены в нем вместе с бытием его, то этот мыслящий субъект предполагает впереди себя некоторую иную природу, которой обязан своим мышлением (и бытием), ибо для того, чтобы мыслить, он должен же иметь, что мыслить, и этим что может быть только то, что прежде мышления, и вот почему даже когда он самого себя мыслит, он находит в себе все лишь то, что стал иметь от созерцания той, иной, высшей природы. Что же касается того начала, которое выше его и которое не имеет в себе ничего, заимствованного от какого-нибудь другого начала, то спрашивается, как это и зачем оно могло бы мыслить что-либо другое или даже самое себя? Чего стало бы искать, чего могло бы хотеть? Уже не того ли, чтобы постигнуть все величие своего могущества? Но это значило бы, что могущество его есть для него нечто внешнее, насколько составляет предмет его мышление, или что сила познающая в нем есть нечто отличное от силы познаваемой. А если этого нет, если обе они составляют одну и ту же силу, тогда чего еще искать ему остается?!

41. Можно сказать, что существам высшей божественной природы, но все же стоящим ниже (верховного начала), мышление дано в качестве пособия, выполняющего приблизительно такую же роль, к какой предназначается глаз, даваемый существам, которые без него были бы слепы. Но если бы глаз сам был и светом, то какая была бы нужда ему воспринимать еще что-то (чтобы быть зрячим)?! Искать света посредством глаза принуждено (то или иное существо) бывает лишь потому, что само по себе может найти около себя только тьму, и если мысль всегда ищет света, между тем как свету незачем искать света, то это значит, что верховное начало, так как оно само есть свет, не станет же в мышлении искать для себя света и что мышление ему не приличествует. Какую, в самом деле, может оказать ему услугу, что может прибавить ему ум, который сам нуждается в помощи (от него же), чтобы мыслить? Итак, оно не познает даже самое себя как потому, что в этом не имеет нужды, так и потому, что в противном случае оно было бы двойством, или даже множеством, как и мышление, которое (кроме себя и своего субъекта — ума) предполагает еще и третье — мыслимое (свой объект). Ведь если бы все эти три вещи — ум, мышление и мыслимое, были тождественны между собою, тогда они составляли бы нечто такое совершенно единое, в котором все они исчезали бы

бесследно; а так как они друг от друга отличны и каждая из них есть иная, то все они вместе тем более суть нечто совсем иное, чем то первое начало. А потому, когда речь идет об этом совершеннейшем существе (φύσις ἀρίστη), которое не нуждается ни в каких подспорьях со стороны, мы должны устранить из его понятия все прочее, иное, потому что, чтобы не усвоили ему, этим мы только умалим его, забыв, что оно ни в чем не нуждается. Для нас мышление, конечно, есть прекрасная вещь, потому что наша душа нуждается в уме, да и для самого ума — не меньше, потому для него быть, существовать значит то же, что мыслить, и значит он от мышления и в мышлении самое бытие свое имеет. Поэтому для ума составляет существенную необходимость быть в нераздельном единении с мышлением, постоянно иметь сознание о самом себе — сознание своего единства в этом своем двойстве; а будь он одно чистое единство, — он, конечно, довлел бы себе самому и не нуждался бы в восприятии и в мышлении. Поэтому, если существует пресловутое правило «познай самого себя», то оно относится только к тем существам, которым, по причине присущей им множественности, необходимо давать в ней отчет самим себе, знать количество и качество ее элементов, чего они (первоначально) или вполне, или совсем не знают, а равно — и того, что в их природе составляет то главное и основное, которым обусловливается самое их существование. Но коль скоро есть начало абсолютно единое и самосущее, то оно слишком велико для того, чтобы чувствовать, мыслить, познавать себя, потому что даже для себя самого не есть что-либо (подпадающее этим деятельностям), и, довлея всецело себе, не принимает в себя ничего. Поэтому, хотя оно есть Благо, но даже и это не для самого себя, а для всех других существ, которые имеют нужду в благе, между тем как само Благо не имеет в себе нужды, ибо смешно было бы, если бы само Благо, так сказать, не доставало себе и чувствовало нужду в себе. Оно и не глядит на себя, ибо созерцание уместно и нужно лишь там, где чрез него нечто дается и получается. Все это и подобное им отдано тем существам, которые после и ниже его и из всего того, что принадлежит им, ничто не присуще ему, — не присуще даже то, что называется сущностью, субстанцией, и уже тем более — мышление, потому что где мышление, там непременно есть и сущность, и с первым, самым совершенным мышлением дано также (первое) истинно сущее (ум с идеями) — оба вместе, нераздельно. Вот почему верховное начало недоступно ни наименованию словом, ни чувственному восприятию, ни научному познанию, — недоступно

потому, что нельзя ничего усвоять ему в смысле его принадлежности, или атрибута [1].

42. Если бы кто-либо пришел в затруднение по этому поводу, недоумевая, что делать со всеми этими атрибутами, добытыми логическим путем, к чему можно, и к чему нельзя их прилагать, — тому мы даем такой совет: отметайте, оставляйте в стороне все то, что оказывается существенным и ценным даже во втором порядке сущего, — даже отсюда ничего не берите и не усвояйте первому сущему, и точно так же второму (уму) не усвояйте того, что составляет принадлежность третьего (души), но располагайте около первого второе, а около второго третье, ибо только таким образом, с одной стороны, каждое сохранит особенность своей природы, а с другой, установится тесная и правильная между всеми ними связь, основывающаяся на подчинении третьего второму, а второго первому — тому, которое ни от чего не зависит и есть само по себе и для себя. Поэтому совершенно справедливо сказано (Платоном), что «около царя всех все располагается и ради него все существует». Эти слова «все из-за него и для него» выражают, очевидно, ту мысль, что Он (царь всего) не только есть виновник бытия всего существующего, но также предмет желания и стремления всех существ именно потому, что Он совсем иной, чем все они, природы, и что он не имеет в себе ничего им принадлежащего, ибо если бы он имел в себе что-либо свойственное им, как низшим в сравнении с ним, то они сами не существовали бы, — не могли бы получить от него бытия. Это значит, что если в числе всего сущего заключается и ум, то даже и ум не принадлежит ему. Когда же, кроме того, Платон называет Бога (или Благо) причиною всего прекрасного, то этим, по нашему мнению, он относит красоту к числу идей, а Благо (или Бога) ставит выше красоты (как ее причину). Усвоивши таким образом второе место этому ноуменальному миру идей, он затем ставит в зависимость от него сущее третьего порядка и позднейшее, и, наконец, от этого третьего сущего, то есть от (мировой) души ставит в зависимость происшедший от нее этот (чувственный) мир. Из всего этого получается такой вывод: так как душа утверждена и как бы висит на уме, а ум на Благе, то все существующее утверждается на Благе, стоит от него в зависимости, только в различных степенях одно непосредственно, другое посредственно; последнюю ступень в этой

[1] Тут Плотин имеет в виду платоновскую аргументацию (в «Пармениде»), показывающую, что если выйти из гипотезы чистого абсолютного вещества, то такое единство не только исключает из себя все и всякие предикаты, даже бытие, но и недоступно ни чувственному восприятию, ни представлению, ни научному познанию. Однако Платон не остановился на этой гипотезе как единственно возможной.

градации составляют, конечно, вещи чувственного мира, в бытии своем зависящие непосредственно от (мировой) души.

О ВОЛЕ И СВОБОДЕ ПЕРВОЕДИНОГО (VI 8) *

(Περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ Ἑνός)

Вопрос о свободе человеческих действий. Воля наша в такой мере свободна, в какой, следуя лишь внушениям здравого и правого разума, отдается всецело исканию истинного блага, и, напротив, в той мере несвободна, в какой отвлекается от этого естественного ей искания или чем-либо внешним, или собственными влечениями, желаниями, страстями. Поэтому свобода полная, совершенная и постоянная принадлежит лишь тем вечным существам, которым ничто не препятствует быть постоянно обращенными к благу и иметь постоянное в нем участие.

Первоединый же есть сама абсолютная свобода или сама абсолютно независимая воля во-1-х, потому что, будучи высочайшим благом, Он есть всегда именно то, чего Он мог бы хотеть, и хочет только того, что Он сам есть, почему и пребывает в себе самом неизменно; во-2-х, потому что Он есть существо всемогущее, верховное начало всего прочего, ни от чего кроме себя и своей воли не зависящее; в-3-х, потому что Он есть существо абсолютно необходимое не в том смысле, что зависит от какой-либо необходимости, а в том, что, напротив, сам для всего составляет необходимость и непреложный закон как предмет стремления и любви для всего существующего; в 4-х, потому что, будучи вездесущим, Он однако же в самом себе всецело пребывает и, следовательно, ничем отвне не ограничивается и не обусловливается; и, наконец, в-5-х, потому что будучи для всего прочего верховною причиною — всех причин причиною, Он для себя сам есть своя причина — существо самосущее и, значит, ни от чего не зависящее.

1. Уместно ли и относительно богов задаваться вопросом о том, что лежит в их воле и что нет, или же этот вопрос естественно возникает лишь относительно людей в виду слабости, шаткости, ограниченности их сил, между тем как относительно богов сразу следует согласиться, что так как они всемогущи, то все лежит в их воле и власти? А быть может как беспредельное всемогущество (δύναμις πᾶσα), так и абсолютная, ничем не ограниченная воля принадлежит только Первоединому, между тем как и могущество и воля других (божеств) имеют для себя лишь определенные, не во всех случаях одинаковые сферы? В таком разе нам придется осмелится исследовать, какой характер и объем имеет, особо, воля существ первого порядка (божеств, ноуменов) и, особо, воля верховного над всеми

* «Вера и разум», 1900, № 18, с. 265—274; № 19, с. 303—312; № 20, с. 335—348; № 21, с. 394—398.

Божества (τὸ ἄνω ὑπὲρ πάντα), несмотря на то, что мы обыкновенно (не только о сем последнем, но и о тех первых) говорим, что они все могут (πάντα δύνασθαι). При этом считаем нужным оговориться, что тут под словом «могут» или «мощь» вовсе не следует разуметь простую возможность, потенциальность в отличие и особо от энергии, или актуальности, как чего-то (по отношению к потенциальности) только ожидаемого, будущего.

Однако, эти вопросы пока отложим, и сперва, как и следует, спросим: мы-то сами обладаем ли свободною волею, или, как велико то, что в нашей власти и воле (τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναι). А еще прежде следует выяснить, какой, собственно, смысл имеет выражение «в нашей воле», то есть дать понятие о властности или о свободе воли, ибо только после этого можно будет решить, применимо ли это понятие к божествам, в особенности же к Богу (высочайшему), или нет, и если да, то в какой степени применимо (после него) и к существам первого порядка (ноуменам) и к существам других порядков.

Итак, что собственно разумеем мы, говоря «в нашей воле», а еще прежде почему, в каких именно случаях задаем мы себе вопрос «в нашей ли воле» (нечто было и есть)? Полагаем, что это бывает тогда, когда гнетомые случайностями судьбы, разного рода необходимостью или волнуемые порывами страстей, врывающихся в душу, мы чувствуем, что все это господствует над нами, а мы рабствуем и направляем каждый шаг свой туда, куда указывают эти повелители, — вот тут-то и закрадывается в нас сомнение, что, пожалуй, тут мы сами совсем ничто, что тут ничто не в нашей воле. Это значит, что мы считаем лишь то лежащим в нашей воле, что делаем мы, не вынуждаемые ни судьбою, ни необходимостью, ни силою страстей, что делаем совершенно добровольно, по своим собственным желаниям, без всяких препятствий им со стороны. На этом основании можно установить такое положение: «в нашей воле» все то, что подчиняется нашей воле, что бывает или не бывает, смотря по тому, желаем ли мы того или другого, ибо, в самом деле, мы называем добровольным (ἑκούσιον) то, что делаем без всякого (отвне) принуждения и с полным сознанием (поступка), а лежащим в нашей воле — все то, что мы властны сделать (или не сделать). Эти два момента по большей части сопутствуют друг другу, но они по существу своему различны и фактически иногда бывают в разладе между собою, как, например, если вполне в чьей-либо власти и воле убить человека и он убивает человека, не зная, что это его отец, то тут свобода действия стоит в разладе с добровольностью или желаемостью. Для того, чтобы действие было добровольным, требуется

сознание его во всем его составе, а не в некоторых его частях. И почему это, когда кто убивает друга, не зная, что это друг, называют это убийство невольным, а когда кто совершает действие, не зная, что оно запрещено, то такое действие не признают невольным?! Если это потому, что совершивший оное должен был знать (что оно запрещено), то ведь он или мог и того не знать, что ему следовало это узнать, или что-либо могло помешать ему (это узнать), и, значит, действие его есть все-таки невольное.

2. А теперь требуется исследовать, чему собственно принадлежит свобода, — желаниям ли нашим и порывам, каковы, например, гнев, страстная похоть и тому подобное, или разуму, который каждое желание взвешивает и решает, что лучше, выполнить ли его или отстранить? Если бы мы согласились, что даже гнев и похоть зависят от нашей воли, то должны были бы признать свободными и животных, и детей, и исступленных, и сумасшедших, и потерявших смысл или от какого-либо снадобья, или от собственных непроизвольных фантазий и иллюзий. Если же свобода принадлежит только разуму в соединении с желанием, то спрашивается, — разуму ли какому бы то ни было, даже и помраченному или же только разуму здравому и правому в соединении с желанием неизвращенным? Потом, что касается этого соединения разума с желанием, то тут необходимо знать, что и чем приводится в движение, разум ли желанием или желание разумом, потому что если согласиться даже, что все желания естественны, как вытекающие из самой природы нашей, то все же они (в рассматриваемом отношении) различны, ибо что касается тех из них, корень которых лежит в животной, телесной части (нашей природы), то несомненно, что душа им следует, вынуждаемая необходимостью природы; но если взять даже желания самой души, то и тут многое, кажущееся и считаемое свободным, не оказывается на самом деле таковым. Правда, что даже проявлению страстей предшествует иногда некоторое голое, смутное размышление, но когда или какая-нибудь фантазия засядет прочно в душе, или желание повлечет ее, как некая неотвратимая необходимость, то как мы тут можем быть властными (в своих действиях)?! Вообще, разве возможна свобода там, где нас нечто влечет к себе?! Ведь та сторона, которая, чувствуя какую-либо нужду, потребность, необходимо желает восполнения ее, вовсе не властна над тем, что ее влечет (как обещающее удовлетворить потребность) к себе. А если так, то разве может быть свободным то, что стоит в зависимости от того другого, в котором оно имеет свое начало, от которого возникает, которым во всех отношениях детерминируется, с которым сообразует свою жизнь, от которого самую форму свою имеет?! В таком разе даже

бездушные вещи пришлось бы считать свободными, потому что, например, и огонь действует сообразно с тем, каким он стал и есть по природе. Скажут: тут разница большая, состоящая в том, что живые существа, имеющие душу, не только действуют так или иначе, но и сознают это, знают, что делают. Конечно, так; но спрашивается, разве сознание, ощущение само по себе может требовать им что-либо для того, чтобы они были свободными, разве ощущение, ограничивающееся чувственным восприятием вещей, может делать властным над чем-нибудь ощущающего?! Пусть они обладают даже знанием (того, что делают), но если это знание только сопровождает их действия (а не предшествует им), то и в таком разе их действия возбуждаются и направляются чем-то другим (отличным от знания). Наконец, если допустить, что помимо и независимо от желания сам разум со своим знанием является движущим и руководящим началом действий, тогда спрашивается, куда же, на что он в таком случае направляется, где и как он это делает? Так ли, что он сам из себя порождает какое-либо особого свойства желание, или так, что только укрощает желания, после и вследствие чего мы только и бываем свободными (в своих действиях)? Но и в таком разе свобода будет принадлежать не самому действию, а разуму, потому что всякий праксис, как такой, если он даже управляется разумом, представляет всегда нечто такое сложное, смешанное, в котором свобода не выступает во всей своей чистоте.

3. Все это нужно рассмотреть прежде, чем поведем речь о богах. Итак, из сказанного следует, что свобода принадлежит воле, насколько воля совпадает с разумом, — с разумом, прибавим, правым, то есть обладающим правильным знанием, потому что тот не есть еще беспорно свободный, от себя самого только зависящий (αὐτεξούσιος), кто не знает, почему именно хорошо, право то или иное его намерение, решение, действие, и кого наталкивает делать должное или простая случайность, или воображение, потому что и воображение не зависит от нашей воли, и действование под влиянием его разве может быть свободным, самопроизвольным? Я разумею тут главным образом то воображение, которое возбуждается к деятельности разными состояниями тела и которое иные образы производит, когда, например, тело истощено от недостатка пищи и питья, и совсем иные, когда оно пресыщено или когда находится в страстном возбуждении. Кто действует под влиянием таких образов, особенности которых зависят от обращающихся в теле влаг и соков, имеющих различные качества, того мы не считаем свободным, самопроизвольным деятелем, и если люди порочные, распущенные, многое делают по внушению этих образов, то мы их действий такого

рода не признаем ни свободными, ни даже добровольными. Свободным мы признаем только того, кто, освободясь от телесных страстей, ничем иным не управляется, кроме ума; свободу мы усвояем только началу наиболее благородному — энергии ума, а затем в полном смысле свободными считаем только те решения и не невольными только те желания, которые из ума истекают. Вот такого рода свободу мы, пожалуй, можем усвоить и богам, так как они живут согласно с умом и пожеланиями, сообразующимися с умом.

4. Тут могут спросить нас: как же это может быть свободным действием, вытекающее из желания, когда желание всегда есть выражение какой-либо потребности и потому направлено всегда на то, что вне его самого? Потому что, ведь, желаемое влечет к себе (желающего), будь это благо (или что другое). Возможен и такой вопрос: сам ум свободен ли, действует ли по своей воле, когда он осуществляет лишь ту энергию, которая заключается в его природе и всегда сообразно с своею природою, а действовать как-либо иначе не властен, не может? Потом, — может ли иметь место свободная воля там, где не совершаются никакие действия? Да и там, где действия совершаются, — как быть им независимыми ни от чего внешнего, когда они совершаются всегда не попусту же (а с какою-нибудь целью)? Что касается прежде всего сомнения, может ли быть свободным существо, если оно повинуется своей природе, то мы, в свою очередь, спросим: разве можно за одно это считать существо рабствующим, когда оно ничем (отвне) не вынуждается следовать чему-либо другому? Разве существо, стремящееся к благу, находится под давлением необходимости, когда это его стремление вытекает из его собственного желания и из уверенности, что предмет его желания есть благо? Напротив, невольным бывает его удаление от блага, вынужденным бывает его стремление к тому, что не есть его благо, и быть в рабстве не иное что значит, как лишиться возможности преследовать свое благо вследствие подчинения какой-нибудь большей силе, отдаляющей от блага. Поэтому, если рабствование считается за нечто позорное, то это вовсе не в том случае, когда кто-либо не позволяет себе делать зло, а в том, когда кто-либо, имея стремление к своему собственному благу, бывает вынужден действовать в пользу кого-нибудь или чего-нибудь другого. Притом же, когда говорится о существе, что оно повинуется своей природе, то eo ipso в нем различаются две стороны — повелевающая и повинующаяся; но если существо таково, что природа его есть совершенно простая, энергия его одна единственная и актуальность его ничем не отлична от потенциальности, то почему ему не быть свободным, как и отчего оно может быть не свободным? Ведь о таком существе

нельзя даже сказать, что оно действует сообразно с природою, потому что в нем деятельность не отлична от сущности, потому что для него существовать значит то же, что действовать (и наоборот), и если оно действует не ради чего-либо другого и не в зависимости ни от чего другого, то как не быть ему свободным? Относительно такого существа даже выражение «оно само от себя и ради себя» (ἐπ᾽ αὐτῷ — есть и действует) слишком слабо, — нужно бы что-нибудь сильнее; но оно все-таки дает понять по крайней мере, что ничто другое не властвует ни над деятельностью того существа, ни над его сущностью и бытием, потому что оно само есть (для себя) начало. Правда, что ум имеет и другое начало, но имеет его не вне себя (а в себе самом), насколько это его начало лежит в благе; а если так, если он имеет в этом начале (свое) благо, то уже тем более имеет независимость и свободу, ибо обыкновенно та и другая желается и ищется не ради чего-либо другого, а только ради блага. Это значит, что чем больше ум сообразует свою энергию с благом, тем больше утверждает свою собственную свободу, ибо (в таком разе) он уже сам обладает тем, что к самому себе из себя же направляясь, в себе самом пребывает (то есть благом) [1], обладает именно потому, что на него (направляет свою энергию). Конечно, для ума лучше пребывать (таким же образом) в самом себе, следуя этому (началу — благу).

5. Спрашивается теперь, свобода и самопроизвольность принадлежат ли только уму, занятому чистым мышлением, или также и душе, притом как тогда, когда она в своей деятельности совпадает с умом, так и тогда, когда она осуществляет ее практически в добродетели? Что касается этой последней — практической деятельности, то и ее, пожалуй, можно признать свободною, но только не в ее фактическом выполнении, ибо мы не властны над поводами или условиями к выполнению. Что человек волен избирать доброе, прекрасное и все делать (для достижения его) — это, конечно, правда, но как именно мы на это вольны, как все это в нашей воле и власти? Ведь всегда это так, как, например, в нашей воле быть храбрыми во время войны. Конечно, это в нашей воле, но когда войны нет, разве эта наша воля проявится фактически действиями, имеющими характер храбрости? Подобным образом и все другие фактические проявления добродетели зависят от таких или иных обстоятельств, поводов, заставляющих поступать так или иначе, если бы добродетель обладала способностью решать, что для нее лучше, лучше ли, чтобы были войны, и она могла бы показать себя как храбрость, лучше ли, чтобы были преступления, правонарушения, и

---

[1] Так определяется Высочайшее благо в следующей 9-й книге, да и во многих других местах.

она могла бы установить справедливые законы и правомерный порядок, лучше ли, чтобы была бедность, и она могла бы проявить себя как щедрость, или же для нее лучше оставаться в покое, так как все вокруг нее находится в добром порядке, разве не предпочла бы она оставаться в покое от всех сих и подобных дел, зная, что в услугах ее никто не нуждается, подобно такому врачу, как Гиппократ, который больше всего желал, чтобы в его искусстве никто не нуждался?!

А если так, если добродетель, проявляясь фактически, всегда вынуждается (обстоятельствами) к таким или иным действиям, то как может принадлежать ей свобода во всей чистоте и полноте? Не ясно ли, что все такого рода действия вынуждаются необходимостью, и что свобода тут принадлежит только желанию воли и решению ума, предваряющим эти действия?! Коль скоро же мы нашли, что свобода имеет место только в моменте, предшествующем совершению действия, то вместе с тем должны признать, что свобода и самопроизвольность добродетели лежит вне ее праксиса.

А что сказать о той добродетели, которая простирается на внутреннее состояние и расположение (самого субъекта) и которая состоит в умерении и упорядочении страстей и желаний, от которых душа бывает в ненормальном состоянии? В каком смысле говорится, что тут от нас зависит быть хорошими, и что добродетель ничему неподвластна (ἀδέσποτος)? Конечно, в том смысле, что тут все зависит от нашей воли, от нашего хотения и решения, и что добродетель, появляясь в душе, дает ей свободу и независимость, освобождая ее от того рабства (страстям), в котором она пред тем находилась. А если так, если и тут добродетель является как своего рода ум или как такое расположение души, в котором она как бы интеллектуируется — превращается в ум, то опять выходит, что свобода имеет место не в самом праксисе (добродетели), а в уме, который не участвует в праксисе.

6. Выше мы, однако, свободу усвоили воле и установили, что в нашей власти лишь то, что делается по желанию нашей воли, — прибавив, или не делается. Поэтому, если все сейчас сказанное нами правильно, то согласно с этим вышеустановленным положением мы должны признать, что добродетель и ум сами властны над собою, или, что им принадлежит свобода и независимость. Они ни от чего не зависимы, ничему не подвластны потому, что не только ум пребывает в самом себе, но и добродетель предпочитает оставаться сама в покое и только бдит над душою, чтобы она была хорошею, и в какой мере в этом успевает, в такой и сама свободна и душу делает свободною. Когда же помимо ее воли возникают и дают себя чувствовать страсти, или требуются необходимые действия, она над ними

наблюдает и ими управляет, сохраняя, однако, свою независимость и свободу тем, что и тут она сосредоточивается в самой себе, ибо она вовсе не озабочена чем-либо внешним, как, например, тем, чтобы спасать от какой-либо опасности; — напротив, она не только не считает нужным об этом заботиться, но иногда прямо требует (от человека) пожертвовать жизнью, детьми, отечеством, так как цель, которую она преследует, есть достижение прекрасного, а вовсе не сохранение существования того, что ниже ее. Из этого следует, что свобода и самопроизвольность нашего действования заключается не в самых поступках и не в отношениях ко всему тому, что вне нас, а в некоей чисто внутренней деятельности — в энергии ума и в теории самой добродетели. Такую добродетель следует считать своего рода умом и не должно ставить ее в один ряд с влечениями и страстями, подчинением и ограничением которых занят разум, потому что они, как справедливо говорит (Платон) [1], стоят в непосредственной близости и связи с телом и приводятся в норму лишь постепенно, посредством упражнения и привычки. Говоря прямее и яснее, свободно в нас собственно только некое невещественное (ἄϋλον) начало, на которое сводится и наша свобода и сама властная над собою воля, насколько она в самой себе сосредоточена, потому что как только она желает и требует чего-либо, что вне ее, тотчас вступает в силу необходимость. Что происходит из этой воли, что осуществляется ею самою, то только и есть в нашей полной власти; чего она хочет и что она без всякого препятствия производит, действуя вовнутрь себя или вовне, это и есть прежде и ближе всего то, что вполне от нас зависит. Поэтому ум теоретический, ум первый тем более независим ни от чего и свободен, потому что в деятельности своей он не зависит ни от кого и ни от чего другого и обращен ею только на самого себя, так что деятельность его есть он же сам, а кроме того потому, что, почивая на благе и вследствие этого ни в чем не нуждаясь, будучи вседоволен, живет такою жизнью, какая для него желательна [2]. Воля (в нем) есть ведь то же, что мышление, ибо она под тем лишь условием и называется волей, если она сообразна с умом, если хотения ее совпадают с определениями ума, — как это есть и на самом деле, потому что если воля как воля хочет блага, то для ума мыслить в истинном смысле слова значит пребывать в благе. Это значит, что ум обладает уже тем, чего воля еще только хочет, и само собою понятно, что когда она достигает, чего хочет, то eo ipso становится мышлением. Поэтому, если мы усвояем свободу даже воле как хотению блага, то как может не иметь

---

[1] Между прочим в «Тимее».

[2] Тут та же мысль, что в конце § 4-го.

свободы ум, который всецело утверждается на том, чего воля только хочет?! Не согласиться с этим можно разве только имея в виду усвоить уму еще что-нибудь большее, чем независимость и свобода.

7. Итак, душа становится свободною при посредстве ума, с помощью которого беспрепятственно стремится к Благу, и все ее действия, вытекающие из этого стремления, зависят от ее воли, между тем как ум свободен сам по себе. Что же касается самого Блага, то по природе своей оно есть то, что само по себе вожделенно (αὐτὸ τὸ ἐφετόν), и вот почему от него собственно имеют свободу и душа и ум, насколько свобода души состоит в беспрепятственном стремлении к благу, а свобода ума в обладании благом. Так как Благо имеет господство над всеми теми существами, которые после него заслуживают почитания, так как оно занимает первый, самый высший престол, так как к нему стремятся приблизиться по мере сил все существа, на нем все утверждаются и от него имеют как свои силы, так и свою свободу, то разве мыслимо, чтобы его свобода была похожа на мою или твою, когда даже об уме нельзя этого сказать без умаления его свободы?!

Есть, однако, мнение гораздо более дерзкое, будто первое начало чистым случаем или судьбою определено быть тем, что оно есть; а так как оно не само чрез себя есть то, что есть, то оно не имеет и власти над собою, не имеет, следовательно, ни независимости, ни свободы, но действует или не действует потому, что необходимость заставляет его быть деятельным или недеятельным. Мнение это есть ни на чем не обоснованное, предвзятое и вдобавок само себе противоречащее, насколько оно, отрицая всякую самопроизвольность, независимость, свободу, уничтожает вместе с тем весь смысл этих понятий и превращает их в простые словесные звуки, не обозначающие ничего действительного. Ведь кто держится такого мнения, тот должен не только утверждать, что ничто не зависит от нашей воли, но вместе также сознаться, что слово свобода не соединяется у него ни с каким понятием, не имеет для него совсем никакого смысла, ибо как только он сознался бы, что он это слово понимает, то этим тотчас же изобличил бы себя, что теперь уже признает соответствие этого слова и понятия с чем-то (действительным), которое прежде отрицал. Ведь понятие вещи и не изменяет ее сущности, и не прибавляет к ней ничего, само по себе оно ничего не производит, ничему не дает от себя бытия; вся функция понятия ограничивается тем, что чрез него усматривается, что стоит в необходимой зависимости от другого, что имеет свободную волю, и что, наконец, совсем ни от чего не зависит, но всецело само господствует над всею своею деятельностью, — преимущество существ вечных, а также и других,

насколько они тоже вечны, другими словами, как тех, которые имеют в себе благо, так и тех, которые беспрепятственно и добровольно стремятся к Благу. А так как Благо выше всех их и всего, то понятно, как нелепо полагать, что оно может стремиться кроме и помимо себя еще к какому-нибудь иному благу.

Еще более нелепо допущение, что бытие Блага есть дело случая или судьбы, ибо случай и судьба если и имеют где-либо место, то только в вещах низшего порядка, позднейших, представляющих множественность, но разве мыслимо, чтобы само первое начало (всего существующего) было бытием случайным? И почему не следует признать, что оно само есть виновник и властелин своего бытия? Разве потому только, что оно не есть существо происшедшее (а изначальное, вечное)?! Равно нелепо отрицать его свободу на том только основании, что оно действует сообразно со своею природою, так как это отрицание, по-видимому, равносильно утверждению, что свобода имеет место только в действиях противных природе. Нисколько не препятствует ему быть свободным даже его единственность, или уединенность (τὸ μοναχόν), так как она принадлежит ему вовсе не потому, что другое что-либо не дает возможности быть ему иным, а единственно потому, что она есть такой подлинный образ бытия, который единственно ему угоден, или потому, что нет ничего лучшего, чем бы ему быть, и не согласиться с этим значило бы допустить, что по мере достижения блага (не только не возрастает, но и) уменьшается свобода. Если и это допущение есть явная нелепость, то уже чистою было бы бессмыслицей отрицать в самом Благе свободу потому только, что оно есть Благо, что пребывает в самом себе, и что, между тем как все прочее движется к нему своими стремлениями, оно не желает ничего другого, кроме самого себя, так как ни в чем другом не нуждается. Кроме того, если согласиться даже, что в нем есть нечто похожее на субстанцию и нечто похожее на энергию, с тем однако ограничением, что эти два момента в нем не отличны друг от друга, так как они даже в уме совпадают между собою, то и в таком разе его энергия ничуть не более сообразуется с его субстанцией, или сущностью, чем его сущность с его энергией. А это значит, что о нем нельзя сказать даже, что оно действует сообразно со своею природою, насколько нельзя допустить, что в нем энергия появляется на подобие некоей жизни в отличие от того, что служит для нее как бы субстанцией. Нет, его сущность от вечности соприсуща энергии и как бы слита с нею и составляет с нею одно и то же, и вот почему Оно существует само по себе и чрез себя, не завися ни от чего другого.

8. Все это, однако, вовсе не то значит, что мы усвояем первому началу свободу или самопроизвольность (αὐτεξούσιον) как одну из акциденций (субстанции) или свойств; напротив, по нашему мнению, оно должно быть мыслимо как существующее абсолютно само по себе и для себя, в отрешении от всех тех различий и противоположностей, какие представляют собою другие существа, обладающие свободою; а если мы все-таки переносим на него разные атрибуты этих низших существ, то это лишь по невозможности найти термины вполне ему приличествующие; говорим мы о нем, как умеем, хотя отлично знаем, что не можем найти слов и выражений не только таких, которые были бы сообразны с существом его, но и таких, которые бы хоть что-нибудь сказали о нем. Это потому, что все самое прекрасное и самое высокое позднее и ниже его, так как оно есть начало этого всего, или, пожалуй, с другой точки зрения, даже не начало, насколько мы из его понятия устраняем все прочее как низшее, а в том числе, конечно, свободу и самопроизвольность, так как эти термины намекают на стремление к чему-нибудь другому, на беспрепятственность стремления и на бытие других существ, имеющих такие же стремления, между тем как ему (как Благу) нельзя усвоять никакого стремления, ибо оно есть то, что есть прежде и выше всего прочего. Мы не говорим даже «оно есть, существует», чтобы не поставить его в один ряд со всем прочим, что есть, что существует, и тем более нельзя уже о нем сказать, что оно таково-то по природе (ὡς πέφυκε), ибо это выражение указывает на нечто еще более позднее (чем бытие), и если оно употребляется в приложении к ноуменам, то лишь для указания, что они бытие свое имеют от другого начала, и что прежде всего само бытие, существование происходит от того первого начала (ἐξ ἐκείνου ἔφυ). Строго говоря, к области природы должно относить лично то, что появляется и есть во времени, а потому даже к бытию нельзя прилагать этого выражения (оно таково, каким сделала его природа), насколько нельзя сказать, что бытие не само по себе существует, ибо сказать, что бытие имеет существование от чего-нибудь другого (от природы), значит отрицать, что оно существует само через себя. Наконец, еще менее о первом начале можно сказать, что «оно таково, каким ему пришлось, случилось быть (οὕτως συνέβη)», — нельзя одинаково как тогда, когда оно мыслится само в себе, так и тогда, когда рассматривается по отношению ко всему прочему, ибо контингенция, случайность может иметь место лишь в области множества таких вещей, из коих каждая, будучи известною сущностью, подвергается разным случайностям (от каждой другой). И как это, спрашивается, могло бы случится что-нибудь с тем началом, которое есть самое

первое, которое не произошло, не появилось, и относительно которого не имеет даже смысла вопрос, как оно появилось. И в самом деле, — как? — уж не случайность ли, не судьба ли определила ему быть (тем, что оно есть)? Но ведь тогда (ни прежде его, ни одновременно с ним) не было еще ни того, что называется судьбою, ни того, что называется автоматичностью (беспричинностью, случайностью); а кроме того та и другая сами зависят всегда от чего-нибудь другого (как от своей причины) и потому имеют место лишь в вещах происшедших и происходящих (во времени).

9. Если же кто-нибудь все-таки стал бы утверждать случайность Первого начала, того мы спросили бы, что же, собственно, разумеет он тут под случайностью? То ли, что Первое начало имеет известную природу и силу, сообразно с случаем, так что если бы случилось ему получить другую природу, то оно все-таки оставалось бы таким же началом, каким и было, и если бы пришлось ему стать худшим, менее совершенным, то оно все-таки продолжало бы действовать сообразно с своей сущностью? Против такого допущения следует поставить на вид, что с началом всех вещей ничто подобное не может случиться, — не только то, чтобы оно стало худшим, но и то, чтобы оно стало благом как-нибудь иначе (чем как оно есть), то есть как нечто нуждающееся (в благе). Так как начало всего должно быть превосходнейшим всего того, что после него следует, то оно есть определенное (ὡρισμένον) в том смысле, что оно есть единственное в своем роде и уединенное (μοναχῶς), а вовсе не в том, что оно определяется необходимостью, так как и необходимости-то никакой не существовало прежде него; — необходимость имеет место только уже в тех сущностях, которые после и ниже его, да и в них, она вовсе не имеет чего-либо похожего на принуждение, насилие. Итак, если Первое начало есть единственное и единственным образом, то это единственное есть чрез самое себя; оно есть такое, а не иное, потому что таким ему следовало быть (ἐχρῆν); оно таково вовсе не потому, что так пришлось, случилось, а потому что так должно было (ἔδει) быть, и так как оно есть то, что (первым) должно быть, то оно есть начало всего того, что (после него) должно было получить бытие. Повторяем, оно таково, каково есть, вовсе не случайно и акцидентально, а потому что таким ему следовало быть, — хотя, впрочем, термин «следовало», не выражает тут вполне существа дела. Чтобы иметь истинное понятие о нем, другие существа (т. е. мы, люди) должны терпеливо ожидать, пока не явится им этот их Царь и тогда только мыслить его таким, каким он есть в самом себе, а не в каком-либо случайном явлении, — как истинного царя, как истинное начало, как истинное Благо. О нем нельзя даже

говорить, что его энергия сообразуется с благом, ибо это намекало бы на его подчиненность другому началу; можно же и должно говорить лишь одно, что оно есть единственно то, что есть, или, что оно не сообразуется с Благом, а есть само Благо.

Строго говоря, даже о сущем нельзя сказать, что оно случайное, ибо хотя с сущим и может, пожалуй, что-нибудь случиться, но само-то существо уже никак не может случиться, ни вследствие встречи с чем-нибудь другим появиться и стать тем, что оно (прежде этого) есть, ибо сама природа сущего состоит в том, что оно есть сущее (а не случившееся). А если так, то кто дерзнет считать случайным то начало, которое выше даже сущего и которому сущее обязано бытием своим? Ведь и сущее не есть как-то случившееся, а есть существующее так, как оно есть, именно, с одной стороны — как сущность, субстанциальность, самим бытием своим выражающая то, что она есть (ἡ οὐσία οὖσα ὅπερ ἐστι), а с другой — как ум, который тоже есть то, что есть, а то иначе, пожалуй, кто-нибудь и о самом уме мог бы сказать, что он таков случайно, как будто ум может быть чем-нибудь иным, а не тем только, что составляет природу или сущность ума. Ведь только тогда, если существо не выступает из самого себя, ни на одну йоту не уклоняется от себя, с полной смелостью можно говорить о нем, — оно есть то, что есть. Поэтому, что же должен сказать тот, кто, поднявшись мыслью выше даже этого сущего (сущности и ума), станет созерцать само высочайшее (начало)? Неужели, видя его таковым (как оно есть), он может подумать, что оно таково лишь случайно? Конечно, нет, потому что если никакой другой образ бытия не попался ему случайно, то и этот в нем не случаен, вообще потому что первое начало абсолютно исключает из себя всякую случайность. Оно просто есть так (οὕτω), никак не иначе, а только так (οὕτως). Впрочем, даже слово так не совсем тут кстати, насколько может намекать, что первое начало есть то-то, нечто определенное (τόδε τι). Поэтому, когда вы мыслите первое начало, то не говорите о нем ни что оно есть, ни что оно не есть так-то, а то иначе низведете его в ряд тех вещей, из коих одна есть то, другая — это, между тем как оно есть совсем иное помимо всех таких вещей. Когда вы созерцаете это бесконечное, неопределимое (ἀόριστον) начало, то можете обозначать, определять именами все вещи, которые после него, но его выделяйте из ряда этих вещей и представляйте его как такую всеобъемлющую абсолютно властную над собою силу (δύναμις πᾶσα αὑτῆς ὄντως κυρία), которая есть то, чем она хочет быть (τοῦτο οὖσα ὅ θέλει), даже более этого, которая даже способность хотеть — волю отстраняет от себя и отдает другим существам, потому что сама будучи выше всякого

желания, предоставляет желания тому, что ниже ее; о ней нельзя даже сказать, что она сперва пожелала и согласно с желанием стала тем, что есть, и уже тем более ничто другое не могло определить ее быть тем, что она есть.

10. А кто держится того мнения, будто первое начало таково, каково есть, только потому что так случилось, — того мы спросим: а как же можно было бы доказать ложность гипотезы случая, если допустить, что гипотеза эта ложная, или (иначе говоря) кто или что в таком разе могло или должно было бы уничтожить всякую случайность (в мире)? Ведь если допустить, что есть некая такая природа, которая может это сделать, то с такою природою уже никоим образом не совместима случайность, потому что если бы даже сама она, долженствующая освободить от случайности все прочее, подчинена была случаю, тогда разве был бы во всем прочем где-либо такой пункт, где не властвовал бы чистый случай?! Между тем, первое начало всех вещей устраняет (из мира их) всякий случай уже тем, что каждой из них дает определенную идею, меру и форму (εἶδος καὶ πέρας καὶ μορφὴν διδοῦσα), и само собою понятно, что наблюдаемый в них разумосообразный порядок никоим образом не может быть приписан простому случаю, а должен быть изъясняем из довлеющей причины, потому что случай имеет место всегда только там, где не видно никакого предначертанного плана и никакой внутренней связи, а замечается лишь простое сцепление (явлений). А если так, то разве мыслимо, чтобы верховное начало всякого разума, всякого порядка, всякой меры было обязано бытием своим случаю? Случай, пожалуй, силен многое совершить, но произвести разум, смысл, порядок — это выше его сил. Так как случай представляет прямую противоположность разума, то как это мог бы он стать творцом разума?! А если он бессилен был произвести ум, то уже тем более не мог произвести то начало, которое выше даже ума, не мог потому, что не имел из чего произвести, так как сам еще не существовал, да и всегда ему не было и нет места в мире вечно сущего. Итак, поелику ничего нет прежде Бога, поелику Бог есть первое начало, то на нем мы должны остановиться и вместо того, чтобы еще далее вести речь о нем, мы можем спрашивать лишь о всем том, что после него, как оно произошло; о Нем же спрашивать, как он произошел, совсем неуместно, потому что он и не происходил, а есть поистине непроисшедший. Однако, если он не произошел, а (от вечности) есть то, что есть, то не значит ли это, что Он не властен над своим существом. А если он не властен над своим существом, если будучи тем, что есть, он не сам себе дает какое ему угодно бытие, а лишь пользуется таким, какое имеет, что не значит ли это, что он по

необходимости есть то что есть, и что он не мог и не может быть иным, чем есть? На это мы ответим так: он есть то, что есть вовсе не потому, что не мог бы быть иным, а потому, что только будучи таковым, каков есть, он есть совершеннейшее существо (ἄριστον οὕτως). В самом деле, если с одной стороны не всегда в воле и власти (разумно-свободного существа) стать лучшим, то с другой стороны ничто постороннее не может воспрепятствовать (ему) стать худшим. Это значит, что если Бог не выступает из своего существа (οὐκ ἐλήλυθεν), — не изменяет его, то это вовсе не потому, что что-либо препятствует этому, а единственно потому, что так ему угодно и что это в его власти, и как невозможность для Него сделаться худшим вовсе не есть признак Его бессилия, насколько Он единственно сам по себе и чрез себя не допускает умаления своего совершенства, так, напротив, преизбыток своей силы и власти (ὑπερβολὴν τῆς δυνάμεως) он являет в том, что не направляется ни на что другое, а только на самого себя, и вместо того, чтобы зависеть от какой-либо необходимости, сам составляет необходимость и закон всего существующего. Разве же необходимость сама себе дала бытие? Собственно говоря, она и совсем не получила и не имеет бытия, потому что все, что после и ниже первого начала, существует чрез него. И разве мыслимо, чтобы это начало, которое прежде и выше всякого бытия, получило бытие от чего-нибудь другого или даже от самого себя?!

11. А если так, если об этом начале нельзя сказать даже, что оно стало (само по себе) существовать, то что же больше можно сказать еще о нем?! Тут уместно только сознать свое бессилие, умолкнуть и отказаться от всяких дальнейших изысканий, ибо как и чего можно искать после того, после чего некуда уже дальше идти, так как всякое изыскание обыкновенно доискивается начала и на нем останавливается?! Притом же, всякое исследование обыкновенно ставить себе задачею установить или сущность, или свойства, или причину, или образ существования (предмета). Что первое начало существует в том смысле, как мы это выше показали, — это усматривается уже из существования всего того, что получило бытие от него и после его; но задаваться о нем вопросом, почему (т. е. о причине его существования) значило бы искать для него какого-то начала, между тем как яснее дня, что начало всего существующего ни в чем другом (кроме себя) не может иметь себе начала. Равным образом спрашивать, каково это начало, какие имеет свойства, значило бы предполагать в нем акциденции, между тем как оно исключает из себя все акцидентальное. Наконец, когда мы ставим вопрос: «что же оно есть, в чем состоит сущность его», то еще более чувствуем, что тут

невозможно никакое изыскание и решение, что вместо положительного определения, тут приходится прибегать лишь к одним отрицаниям. Все же эти и подобные недоуменные вопросы относительного этого верховного существа возникают у нас обыкновенно вследствие того, что мы представляем как первое и всему предшествующее пространство или место, похожее на хаос, и потом уже вводим первое начало в это пространство, нами воображаемое или действительно существующее. Вполне естественно, что введши его сюда, мы вслед затем начинаем спрашивать, откуда оно сюда пришло и как оно тут очутилось; трактуя его как пришельца, вынырнувшего из бездны или упавшего свыше, мы любопытствуем узнать, почему и для чего оно сюда явилось, что такое оно есть, какое оно. Чтобы раз навсегда отстранить все подобные вопросы, мы должны устранить из понятия верховного начала всякий намек на пространство, не должны помещать это начало ни в чем другом, не должны представлять его ни покоющимся от вечности и утверждающимся на самом себе, ни появляющимся откуда-нибудь; довольно для нас знать лишь то, что оно существует, что бытие его есть необходимое предположение разума, между тем как пространство не только позднее его наравне со всеми прочими вещами, но и позднее всего прочего. Мысля его в отрешении от всякого пространства, насколько это возможно для нашего мышления, мы не должны пытаться ни изобразить его посредством какой-либо фигуры, например, круга, ни измерить его величину, ни определить его количественно и качественно, потому что оно не имеет никакой формы даже ноуменальной и ни с чем несравнимо; оно существует в самом себе прежде всего прочего. А если так, то разве можно сказать о нем, оно есть то, что есть, лишь случайно? Разве может иметь какой-либо смысл усвоение ему этого предиката, когда мы принуждены отрицать о нем все и всякие предикаты?! Поэтому истинным относительно его будет не суждение «так случилось» (что оно есть то, что есть), а суждение «тут не было места случаю», потому что понятие его исключает всякую случайность.

12. Однако, разве не говорим мы сами, что верховное начало есть то, что есть и что оно властно и над сущностью и над тем, что выше даже сущности? Ставим этот вопрос в том предположении, что душа не вполне еще убеждена тем, что сказано выше, и все еще находится в недоумении. Поэтому прибавляем еще следующие соображения. Каждый из нас по телу, конечно, далек от сущности, но по душе, которая составляет главную основу нашей природы, каждый участвует в сущности, и даже представляет собою своего рода сущность, или точнее — некоторый синтез сущности и (специфического)

различия. Но эта наша сущность не есть чистая, первичная, или не есть самосущность (αὐτουσία), и вот почему мы не властны над своею сущностью, а, напротив, сама сущность властна над нами, ибо она же обусловливает и (специфическое) различие (природы каждого). Однако же, так как мы представляем некоторое подобие властвующей в нашей природе сущности, то можно сказать, что даже здесь (на земле), мы отчасти властны над собою. Поэтому то начало (ум), которое всецело и совершенно есть то, что есть, которое есть самосущность, в котором оно само и его сущность составляют одно и то же, конечно, уже всецело властно над собою, ибо не зависит ни от чего ни в своем бытии, ни в своей сущности; ему нет даже надобности быть властным над собою, ибо сущность есть (то) первое (которое обусловливает все остальное). Что же касается того верховного начала, которое саму сущность делает свободною, которому свойственно творить лишь существа свободные и которое может быть творческою причиною свободы (ἐλευθεροποιόν), то кому или чему, спрашивается, оно могло бы быть подневольно, если можно так выразиться? Ведь оно свободно по самой сущности своей, даже более, — от него или чрез него только и сама сущность свободна, ибо она позднее его и не составляет его принадлежности. Если даже в нем есть какая-либо энергия, точнее, если бы мы захотели представлять его как энергию, то и в таком разе нельзя было бы сказать, что в нем есть нечто отличное (от него самого) и что не оно само властно над собою, как источник своей энергии, потому что ведь энергия его есть не что иное, как оно само. А так как нет никакой надобности усвоять ему какую-либо энергию по той причине, что энергия составляет специфическую принадлежность уже тех существ, которые от него имеют бытие и к нему стремятся, то мы тем более не вправе различать в нем сторону властвующую от подвластной. Поэтому мы собственно не должны называть его даже властным над собою, не потому, конечно, будто оно от чего-нибудь зависит, а потому, что мы уже в сущности усвоили это преимущество независимости и самовластности, а его признаем за начало еще высшее (чем сущность). Но разве может быть что-либо еще высшее, чем такое существо, которое в себе самом имеет власть над собой? — Конечно, потому что в том начале (в уме), о котором можно сказать, что оно властно над собою, можно различать два момента — сущность и энергию, из коих эта последняя собственно и разумеется, когда ему усвояется власть над собой. Правда, что в нем энергия совпадает с сущностью, однако же, если оно имеет власть над собою, то это лишь под тем условием, если оно отмечает себя (как энергию) от себя же, как от сущности. Поэтому, о том

начале (верховном), которое не представляет такого двойства в единстве, но есть абсолютно единое, нельзя утверждать, что оно властно над собою, ибо оно есть одна чистая энергия и ничего больше, а то, пожалуй, оно не есть даже энергия.

13. — Строго говоря, эти и подобные словесные выражения суть не подходящие для обозначения верховного начала, в понятии которого не должно содержаться ни малейшего намека на какую-либо двойственность; однако же, так как все-таки оказывается необходимым трактовать о нем для убеждения (других в том, в чем мы убеждены), то приходится не соблюдать в выражениях той разборчивости, какая требуется логикою строгого ума. Итак, допустим на время, что в верховном начале имеют место энергии, которые, конечно, зависят от его воли, ибо немыслимо же, чтобы они были невольными (вынужденными), и что они составляют саму сущность его. Очевидно, что при таком условии его воля составляет одно с его сущностью, и о нем поэтому можно сказать, каким оно хотело и хочет быть, таково оно и есть. А это значит, что сказать о нем «оно волит и действует сообразно со своей природою», ничуть не более неправильно, чем сказать «как оно хочет и как оно действует, такова и его природа, или сущность», — все равно выходит, что оно всецело, абсолютно властно над собою, так как само бытие, сама сущность его находится в его власти (εἰς ἑαυτῷ ἔχων καὶ τὸ εἶναι). А вот и другое соображение: то факт, что все существа стремятся к благу и что каждое из них больше желает обладать благом, чем оставаться тем, что оно есть, ибо справедливо мнит обладать тем высшею степенью бытия, чем в большей степени становится причастным блага; предпочитает же оно пребывать в таком состоянии, то есть, быть возможно более причастным блага по той причине, что по самой природе своей благо есть то, что само по себе и для самого себя наиболее желательно и всему прочему предпочтительно. Вместе с тем, чем большую долю блага имеет в своем обладании то или другое существо, тем более всегда сама сущность его бывает свободна и сообразна с его волею, тем более она совпадает в одно с волею, так что (на самой высшей ступени) она даже бытие имеет, существует по его воле. Доколе известное существо не обладает благом, оно хочет быть иным, чем каково есть; но как только оно достигло блага, оно желает оставаться самим собою — тем, что есть, и в этом случае не только присутствие в существе блага, не есть для него одна простая случайность (а следствие желания и усилия его воли), но и сама сущность его не оказывается вне его воли, так как волею она и детерминируется, волею же она и утверждается как его собственная (им же желаемая). А если так, если каждое

существо (в некотором смысле) само себя делает тем, чем хочет быть, то это самое только уже в абсолютном смысле должно утверждать о Первом начале (т. е. что оно всецело по своей воле есть то, что есть), которое и другим существам сообщает возможность быть каждому по своей воле тем, чем оно хочет быть, — должно думать, что с самим существом его слита воля быть таким, как оно есть, — если только допустимы такие выражения в применении к нему; мы, по крайней мере, не можем и представить, что оно не по своей воле есть то, что есть. Так как оно всецело в себя самое направлено (σύνδρομος αὐτὸς ἑαυτῷ), в себе самом сосредоточено, то оно хочет быть самим собою, и, конечно, есть то, чем хочет быть, так что его воля составляет одно с ним самим, и оно при этом остается все тем же нераздельным единым, насколько не могло и не может случиться, чтобы оно было чем-нибудь иным, а есть только то, чем оно хочет быть. Да и мыслимо ли, чтобы оно могло пожелать быть чем-нибудь иным взамен того, что оно есть? Ведь если допустить даже, что его воле предоставлено избирать быть тем, чем ему угодно, и для него возможно изменить свою природу на какую-либо иную, то и в таком разе немыслимо, чтобы у него возникло желание стать чем-либо иным, вследствие недовольства чем-либо таким в себе, которое казалось бы ему навязанным необходимостью, так как само оно от вечности восхотело и всегда хочет быть только тем, что оно есть, ибо сама природа его, как Блага, состоит в том, что его хотение есть хотение лишь самого себя, и что это хотение не отвне чем-либо возбуждается и потом уже присоединяется к его природе, а, напротив, в нем оно хочет и избирает самое себя единственно потому, что нет и не может быть ничего такого другого, что могло бы привлечь и направить на себя его хотение. Что касается других существ, то о них, конечно, нельзя сказать, что каждое из них находит в собственном существе полное удовлетворение, так как они бывают недовольны то тем, то другим в себе, но что касается Блага, то в самом существе (ἐν τῇ ὑποστάσει) его содержится желание самого себя, предпочтение себя (всему прочему), а то иначе совсем не было бы (во вселенной) существ сколько-нибудь довольных собою, так как если они бывают довольны собою, то это единственно в той мере, в какой причастны блага, или в какой имеют в себе образ его. Но тут опять приходится считаться со слабостью нашего языка — приходится, говоря о верховном начале, ради большей ясности употреблять такие выражения, которые в строгом смысле не применимы к нему; — поэтому пусть читатель при каждом из них подразумевает оговорку «так сказать» (οἷον). Итак, если несомненно, что Благо существует, то несомненно также и то, что оно включает в себя

хотение и избрание (αἵρεσις καὶ βούλησις) самого себя, потому что без этого само существование его не мыслимо. Но в верховном начале (все эти моменты) хотение, избрание и сущность должны быть мыслимы не как множество, а как одно нераздельное единое: так как его воля, его хотение всецело лишь от него самого зависит, то, конечно, от него же зависит и (соответствующее воле) его бытие, существование для самого себя (τὸ εἶναι αὐτῷ). Выходит, что оно есть само свой творец (πεποιηκέναι αὐτόν), потому что если оно само есть виновник своей воли, если его воля есть как бы его создание и в то же время она тождественна с его ипостасью, то следует, что оно само себе дает бытие (ὑποστήσας αὐτόν). А все это опять значит, что оно есть то, что есть, вовсе не случайно, вовсе не потому что так пришлось, случилось, а единственно потому что так оно хочет.

14. Можно еще и так рассуждать: во всем, что называем мы существующим, бытие бывает или тождественно с сущностью, или отлично от нее, как, например, такой-то человек представляет совсем иное бытие, чем сущность человека, в которой он только участвует; напротив, душа, например, тождественна с самою сущностью души, когда она рассматривается в своем чистом бытии, без соединения с чем-либо другим (телом), как и человек в себе тождествен с сущностью человека; что (в том или другом) человеке есть отличного от сущности человека, то еще можно считать акцидентальным, но сама сущность человека, не акцидентальна, потому что в ней человек есть сам по себе и для себя то, что есть. А если так, если даже сущность человека не акцидентальна, но имеет бытие сама по себе и для себя, то разве мыслимо, чтобы было акцидентальным то Существо (верховное), которое выше само человека и есть творческая причина и сущности человека и всех других существ, и которое кроме того имеет природу более простую, чем сущность человека и чем всякая вообще сущность?! Если правда, что по мере движения к более и более простому все более и более уменьшается и исчезает случайность, то понятно, что ей совсем нет и не может быть места в том начале, природа которого есть самая простейшая и чистейшая.

Не мешает тут припомнить и то, о чем была уже у нас речь [1], что в мире истинных сущностей (идеи), происшедших от этого (верховного) начала, каждая из них имеет от него в себе кроме сущности (или субстанциальности) еще и причину или основание своей экзистенции (т. е. определенной формы бытия), и что это самое наблюдается и в чувственном мире вещей (конечно, уже только

[1] VI Эннеады 7-й книги гл. 1–4.

производным образом). Благодаря этому обстоятельству, всякий, кто потом рассматривает вещи, может ответить себе на вопрос «почему» о каждой принадлежности их, почему, например, глаза или ноги у таких-то (живых существ) такие-то и тому подобное и усмотреть, что тут причина производит каждый орган совместно со всеми прочими, так что все они появляются и существуют друг посредством друга и друг ради друга. Почему ноги имеют такую-то длину? Да потому, что коль скоро одна какая-нибудь часть такая-то, например, лицо, то и ноги должны быть такие, а не иные; словом, гармония всех членов, есть причина, почему каждый из них такой, а не иной. Почему (человек) вот таков (как есть, а не иной)? Да потому что такова сущность человека (которую он в себе носит). Тут (как и везде) сущность и основание бытия — raison d'etre совпадают между собою, составляют одно и то же, как и проистекают они из одного и того же источника — от того начала, которое вовсе даже не прибегая ни к какому рассуждению, положило (для всего существующего) вместе с сущностью и основание бытия. Итак, благодаря происхождению от одного первоисточника, сущность и основание бытия составляют одно и то же везде — даже в вещах происшедших; но, конечно, само то начало, от которого происходит все существующее, и в этом отношении превосходнее всего прочего, как истиннейший первообраз всего. Получается такой вывод: так как (даже в области происшедшего) ничего не бывает наудачу, как попало, как случится, но все вещи в самих себе содержат основания, почему они таковы, и это благодаря лишь тому обстоятельству, что все они (и после создания) находятся во власти Бога, который, будучи отцом разума, причинности и причинной экзистенции (λόγον ὢν καὶ αἰτίας καὶ οὐσίας αἰτιώδους πατήρ), устраняет повсюду и во всем всякую случайность, то ясно, что сам он есть начало и как бы первообраз всего того, что непричастно случайности, и, следовательно, еще в высшей степени, чем все это, свободен от того, что называется случайностью, судьбою, акцидентальностью; он сам есть своя причина, он существует сам от себя и чрез себя, — он абсолютно-первичным и сверхъестественным образом есть сам по себе (αἴτιον ἑαυτοῦ, καὶ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτὸν αὐτός, καὶ γὰρ πρώτως αὐτὸς καὶ ὑπερόντως αὐτός).

15. Вместе с тем Он есть сам и предмет любви и любовь — любовь самого себя, так как и прекрасен он не отинуду, а единственно только от себя самого и в себе самом. Он, конечно, присущ самому себе (συνεῖναι ἑαυτῷ), но в нем присущее и то, чему оно присуще, — одно и то же. Поелику же в нем присущее тождественно с тем, чему оно присуще, а равно и желающее тождественно с желаемым,

причем это последнее может быть принимаемо за субъект, или субстанцию, то это значит, что в нем желание тождественно с субстанцией, или сущностью. А если так, то опять выходит, что он сам есть свой создатель и Господь (ὁ ποιῶν ἑαυτὸν καὶ κύριος ἑαυτοῦ), или что он таков, каков есть не вследствие чьего-либо постороннего желания, а единственно потому что сам так хочет (ὡς θέλει αὐτός).

Когда мы говорим, что ни Он не принимает в себя ничего отвне, ни его ничто не содержит в себе, то уже этим ставим его вне той области, где может иметь место случай или судьба, и это не только потому, что мыслим его обособленным в самом себе и чистым, отрешенным от всего прочего (τῷ μόνοῦν αὐτὸν καὶ τῷ καθαρὸν ποιεῖν ἁπάντων), но еще потому, что замечаем нечто подобное (такому отрешению) и в нашей собственной природе, когда она отрешается от всего того, что нас привлекает и привязывает к себе, а с тем вместе отдает все это во власть случая и судьбы, ибо все те вещи, которые мы называем нашими, суть как бы закабаленные, то есть зависящие (не от нашей воли, а) от судьбы и разных случайностей. Вот этим-то путем (отрешения от всего внешнего) только и достигается нами свобода и самопроизвольность, благодаря действию (на нашу душу) благоподобного света, даже самого блага, превосходящего самый ум, благодаря действию, в котором нет ничего внешнего, побочного, пришлого, потому что оно выше, властнее самого мышления. Иногда нам удается возвыситься до такого состояния, когда, отрешившись от всего прочего, мы превращаемся в одно это (чистое единство блага), не чувствуем ли мы тогда, что мы даже более чем свободны, больше чем самовластны?! И что могло бы нас отдать во власть случайностей и превратностей судьбы тогда, когда мы стали всецело истинною жизнью, когда мы очутились в лоне Того, Который ничего постороннего в себе не содержит, а есть только Сам собою и по себе?! Другие существа, обособленные (от него и друг от друга), конечно, не довлеют сами себе, но Он есть то, что есть, сам собою в обособлении (от всего прочего). Это, однако же, вовсе не значит, что эта первая ипостась (ὑπόστασις πρώτη) представляет нечто неодушевленное или жизнь, лишенную разума, так как неразумная жизнь, рассеявшая, выкинувшая из себя разум и представляющая полную неопределенность, строго говоря, бессильна существовать. Напротив, чем более жизнь сближается с разумом, тем более она освобождается (от неопределенности или) от случайности, ибо что сообразуется с разумом, то уже не может быть делом чистого случая. Между тем, когда мы возвышаемся мыслью к Богу, то он является нам существом еще высшим, прекраснейшим, чем сам разум; — как неизмеримо высоко, стало быть, стоит он над тем, что

подвластно случаю! В самом деле, Он есть из самого себя растущий корень разума (ῥίζα λόγου παρ' αὐτῆς), и вместе то (самое высшее), до которого достигают и на котором оканчиваются стремления всего существующего; он есть начало и базис (ἀρχὴ καὶ βάσις) того исполинского дерева, которое растет и живет разумосообразною жизнью; Он пребывает в самом себе, но дает бытие этому дереву тем самым, что наделяет его разумом.

16. Так как мы считаем несомненным, что Бог и везде есть, и нигде, то нам следует вдуматься в это положение, не окажется ли оно пригодным и для настоящего нашего исследования. В самом деле, если Бог нигде (т. е. не занимает никакого определенного места), то это значит, что нигде нет для него случая (присутствовать тут), а если он — везде, то и в таком разе он несомненно везде всецело таков, каков сам есть (а не в зависимости от такого или иного случайного места), — и это потому, что Он сам есть то, что разумеется под словом везде и повсюду (πανταχοῦ τὸ πάντη), он не находится везде, а сам есть это везде, так как он дает бытие всему существующему и так как все существующее в нем содержится, как в своем везде. Впрочем, сам Он стоит в самом высшем чине, или точнее, Он сам есть превышний (ὑπερτάτην ἔχων τάξιν, μᾶλλον δὲ — ὢν ὑπέρτατος αὐτός) и все существующее содержит в своей власти, и, конечно, не Он представляет нечто стороннее, или случайное для всего прочего, а, напротив, все прочее — для него, так как чрез него же и существует, не Он глядит на все прочее, а, напротив, все прочее в него вглядывается (и с ним сообразуется), между тем как Он скорее уже вовнутрь самого себя направляет свои взоры и наслаждается самим собо. — тем чистейшим светом, который есть он же сам, так что он сам есть то самое, чем он наслаждается, что любит, и так как эта его энергия есть неослабная, неизменная (μένουσα) и вместе с тем самая сладостная и достолюбезная, представляющая некоторую аналогию с энергией ума, то это и значит, что Он сам себе дает бытие (т. е. существует в этой своей энергии). Поелику же это некоторое подобие ума есть его дело (продукт его энергии), то и сам Он есть как бы творение, только творение не кого или чего-либо другого, а единственно свое собственное; а это опять значит, что он есть не так, как требует случай, а единственно так, как действует его энергия. Потом, если правда, что превосходство его бытия состоит между прочим в том, что он на самом себе утверждается (как бы высится), на самого себя только обращается и в этом обращении к самому себе как будто только и существует, то опять выходит, что Он как бы сам себя творит (οἷον ποιοῖ αὐτόν), и значит, существует не как указывает случай, а как сам хочет; он не

зависит от случая, как и воля его не подпадает случайности, потому что она направлена (не на случайное что-либо, а) на самое высшее и лучшее (на благо). Что единственно эта такая Его инклинация к себе самому, представляющая как бы его энергию, эта его имманенция самому себе делает его тем, что он есть, — в этом легко убедиться, если допустить противное этому, потому что для Бога выйти из самого себя, простереться на что-либо иное значило бы перестать быть тем, что он есть. Поэтому обращенную на себя энергию свою Он направляет и употребляет единственно на то, чтобы быть тем, что есть, при чем он сам и его энергия составляют одно и то же; таким-то образом Он сам полагает свое бытие своею собственною энергией, составляющей одно с ним. А так как энергия его не произошла (во времени), а существовала от вечности, так как она есть как бы недремлющая бдительность (ἐγρήγορσις), тождественная с самим бдящим и представляющая собою вечно сущую супраинтеллекцию (ὑπερνόησις ἀεὶ οὖσα), то это значит, что Он есть оттоле и так, отколе и как бдит (над собою). Эта Его бдительность — выше сущности, выше ума, выше наделенной разумом жизни, ибо она есть Он сам. Итак, он есть такая энергия, которая выше жизни, выше ума, выше мудрости, тем более что все это не от иного кого-нибудь, а от него имеет свое бытие. А это значит, что бытие свое он имеет единственно от себя и чрез себя (παρ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ), или, что Он есть то, что есть, единственно потому, что так ему угодно, а вовсе не потому, что так случилось.

17. А вот и еще соображение. Мы обыкновенно говорим, что мир и все в мире так обстоит, как это мыслимо лишь в том предположении, что все создано по определению воли создателя, который в своем уме все наперед предусмотрел, предустановил и потом уже все создал согласно с провидением. Но так как вещи (чувственные) всегда таковы, каковы есть или всегда одинаково происходят, то в творческих причинах их следует предполагать существование от вечности плана еще более мудрого и совершенного (чем какой наблюдается в чувственном мире); другими словами, прежде и выше предрасчисления и провидения (наблюдаемого в видимом мире) стоит мир истинно сущего, состоящий из ноуменальных сущностей. Поэтому, кто мировой план и порядок нызывает провидением, тот должен твердо помнить, что происхождению нашей вселенной предшествовал существовавший уже (от вечности) ум и что она с ним сообразована. Поелику же таким образом ум предшествует всем вещам и все вещи в нем имеют свое начало, то ясно, что в нем нет и не может быть ничего случайного, потому что хотя он представляет собою множественность (идей), но в то же время он соединяет

собою эту множественность таким образом, что она составляет единое взаимно упорядоченное целое. Само собою понятно, что такое множество, которое представляет взаимно-упорядоченное единство и содержит в себе все разумные основания, объединенные в одном начале, никоим образом не могло возникнуть и составиться чисто случайно, как ни попало, потому что оно по самому существу в такой же степени противоположно случаю, в какой случай, как синоним бессмыслия, противоположен смыслу, разуму. А так как прежде или выше ума есть другое начало, непосредственно близкое к нему, то он и в этой своей разумосообразности зависит от того начала, имеет ее благодаря своему участию в нем и согласно с его волею и служит в этом разе как бы силою его. Это опять значит, что Бог есть единое, неделимое начало (ἀδιάστατος), — единый разум всего и единое число (εἷς πάντα λόγος, εἷς ἀριθμός), что он один сам по себе больше и могущественнее всего происшедшего, что ничего нет и не может быть ни большего, ни лучшего, чем он. А из этого следует, что он никому и ничему другому не обязан ни бытием своим, ни совершенством своим, но есть то, что есть, единственно сам собою, сам для себя и сам в себе (αὐτὸς αὐτῷ ὅ ἐστι πρὸς αὐτὸν καὶ εἷς αὐτόν), вне всякой зависимости от чего-либо внешнего и иного, весь обращенный только на самого себя.

18. Поэтому когда хочешь найти его, не ищи, не полагай ничего вне его, напротив, знай, что в нем (а не вне его) все, что после него, но его оставь (самого по себе). Он есть и внешность (τὸ ἔξω) для всего, потому что объемлет все и служит для всего мерою, он же есть и внутренность или как бы глубина (εἴσω ἐν βάθει) всего существующего, между тем как все прочее вне и как бы вокруг него располагается, его касается и на нем как бы висит, и прежде всего разум, ум, который в той лишь мере и есть, в какой его касается и, касаясь, на нем утверждается, так как от него же получает и бытие свое, как бытие ума. В этом случае ум может быть уподоблен кругу, который касается центра всею своею окружностью, ему всецело обязан своею силою (формою) и на этом основании может быть назван центрообразным: радиусы круга, сходясь в одно к центру, конечно, получают на самом конце вид центра, к которому они стремились и из которого как бы выросли, однако же центр все-таки выше (по своему значению), чем радиусы и их концы, ибо хотя они похожи на центр, но все же представляют в себе лишь неясные и грубые следы его, между тем как центр имеет еще и то преимущество, что господствует и над концами радиусов и над самыми радиусами, что присутствует везде во всех радиусах, раскрывает в них свою природу, распространяясь в них и однако сам не переносясь в них. Подобно

этому, следует полагать, и ум с сущностью происходит от Первоединого, то есть представляет собою как бы его раскрытие, или излучение, и так как определяется всецело его ноуменальною природою, и как бы висит на ней (ἐξηρτημένον ἐκ τῆς αὐτοῦ νοερᾶς φύσεως), то этим показывает, что и в Первоедином есть нечто похожее на ум (οἷον νοῦν), хотя, конечно, это не есть сам ум, потому что Первоединый есть чистое единство (а ум есть единство во множестве). Подобно тому как центр, не будучи сам ни радиусами, ни кругом, есть, однако, отец круга и его радиусов, так как он сообщает им черты своей природы и, занимая свое неизменное положение, как бы некоею своею силою производит радиусы и круг и потом держит их в связи с собою: так и Первоединый есть архетип той умственной силы, которая вокруг него обращается и имеет в себе его образ, которая именно вследствие того, что движется около его одного всячески и как бы расходится во все стороны, становится умом, между тем как сам Первоединый пребывает в покое, как сила, производящая этот ум. А если так, то разве мыслимо, чтобы беспричинность, случайность, судьба могла даже лишь приблизиться к этой умиротворяющей силе Первоединого к силе поистине, то есть абсолютно творческой (τῆς δυνάμεως νοοποιοῦ καὶ ὄντως ποιητικῆς)?! Ведь эта сила в нем та же самая, которая и ум принадлежит, только у него она в гораздо высшей степени, подобно тому как в свете, далеко распространяющемся от одного светящего источника, первый, то есть рассеивающийся свет есть лишь образ, отражение последнего, как истинного света. А так как этот рассеивающийся свет, то есть ум, как образ (того первичного истинного света), имеет не иной, а точно такой же вид, то и в уме нет нигде места случаю, напротив, в каждом пункте своем он проявляет себя как разумное основание и причина. Поэтому, и, наоборот, виновник его, как причина причины, есть, очевидно, причина в самом высшем и истинном, словом, в абсолютном смысле (αἴτιον τοῦ αἰτίου, αἰτιώτατον καὶ ἀληθέστερον αἰτία), ибо это значит, что Он есть начало всех тех идеальных, разумных причин, которые имели произойти от него. Само собою понятно, что, в качестве такого начала их, Он действует независимо ни от какого случая единственно по своей воле, которая, в свою очередь, не может быть неразумною, не может действовать наудачу, как ни попало, но действует только так, как подобает ей (ὡς ἔδει), то есть исключая собою всякую случайность. Этот термин «подобающее» (τὸ δέον)[1] употребил и Платон, желая как можно точнее обозначить то, что дальше всего отстоит от случайного, —

[1] Разумеется место в «Федоне» 99c. καὶ ὡς ἀληθῶς τἀγαθὸν καὶ δέον ξυνδεῖν καὶ ξυνέχειν οὐδὲν οἴονται... Но тут δέον означает скорее «связывающее, законодательствующее».

то, что есть по самому существу; подобающее же, как само собою понятно, не может быть неразумным, бессмысленным. Поэтому, если по воле Первовиновника всего, подобающее, приличествующее господствует даже в существах, которые после и ниже его, то тем более оно имеет место в нем самом. А это значит, что ни чем случилось стать, то он и есть, а, напротив, он есть то, чем сам восхотел быть, ибо он желает лишь того, что подобает ему, и это ему подобающее тождественно с его энергией; это подобающее тут вовсе не есть субстрат, а есть чистая первая энергия, являющая себя такою, какою ей подобает, следует быть. Вот как приходится говорить о Нем, не имея возможности выразить мысль свою лучше.

19. Кто, принимая в соображение все вышесказанное, устремится к Нему мыслью и сподобится узреть Его, тот не сумеет выразить величие Его, узревши же Его, за неимением подходящих выражений, скажет по крайней мере одно, что Он существует сам по себе или чрез себя, и что если в нем есть сущность, то она подчинена ему, как им же самим положенная, и уже никоим образом не дерзнет выговорить в применении к Нему такое слово, как «случай», «случилось», а иначе он тут же сам остолбенеет от своего богохульства. Кому удастся подняться мыслью до Него, тот не может даже сказать, где Он, потому что Он повсюду и отовсюду предстоит духовным очам, и куда бы ни направила взор свой душа, она повсюду будет зреть Бога, пока не отвратит от него взоры и мысли на что-либо другое. Должно думать, что загадочное выражение древних [1] «Бог выше сущности» имеет такой смысл: Бог выше самой сущности не только потому, что сам производит сущность, но и потому что не стоит ни в какой зависимости от нее, да даже и от самого себя; даже сущность не есть начало Его, а, напротив, Он есть начало сущности, потому что хотя Он произвел ее, но произвел не для себя и произведши, положил ее вне себя, не имея нужды даже в бытии как создатель бытия. Поэтому, даже выражение «он есть, существует», не выражает вполне того, что Он есть.

20. Но, — возразят нам, — по вашему выходит, что Бог существовал прежде своего существования, ибо коль скоро Он сам есть свой создатель, то насколько ему пришлось самого себя создать, он не существовал до этого, а насколько лишь сам же Он мог создать себя, Он должен был существовать до этого. На это мы ответим, что Бога никоим образом нельзя приравнивать к созданному, а

---

[1] Вероятнее всего, и тут разумеется платоновское выражение ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα ἐπέκεινα νοῦ ἐπέκεινα οὐσίας («Госуд.» кн. 6).

должно мыслить его исключительно только как творческое начало и творение его следует представлять как акт абсолютный (ἀπόλυτος ποίησις), то есть как такой, который не простирается ни на что другое и не производит ничего другого кроме самого себя, так что он во всей целости остается в самом себе и не содержит в себе никакого двойства, а представляет чистое единство. Нечего бояться, что в таком разе эта первая энергия (ἐνέργεια ἡ πρώτη) оказывается как бы неимеющею под собой (готовой) сущности, или субстанции, ибо зато она может быть представляема как ипостась (все заключающаяся в своей энергии). Иное дело, если бы кто полагал (как начало) ипостась, но без энергии, — в таком разе, конечно, то начало, которое должно быть совершеннейшим всех начал, оказалось бы несовершенным уже потому, что появление в нем (позднее) энергии было бы нарушением его единства. Итак, если верно, что энергия совершение, чем сама сущность и что первенство всегда принадлежит самому совершенному, то ясно, что энергия есть самое первое. Это значит, что Бог вместе со своею энергией есть сразу то, что есть, и нет никакого смысла говорить, что он существовал, прежде, чем создал себя; прежде чем создать себя, Он, конечно, не мог существовать, но Он существовал сразу весь (в своей энергии). Он есть энергия, не зависящая даже от сущности, абсолютно свободная и вот в каком смысле и почему Он есть сам через себя. Если бы затем сохранение его существования зависело от чего-либо другого, что в таком разе Он не был бы первым началом — которое из себя (ἐξ αὐτοῦ), а так как правильным следует считать убеждение, что Он сам сохраняет свое существование, что уже из этого само собою следует, что он и полагает сам себя (παράγων ἑαυτόν), что все, заключающееся в его природе, им самим от начала положено в себе. Если бы в самом деле было некогда время, когда Он не существовал, тогда, пожалуй, можно было бы сказать, что Он создал себя; а так как прежде всех времен Он был, то что есть, то фраза «сам себя создал» может быть допущена лишь под тем условием, если оба элементы ее мыслятся слитыми воедино, потому что его существование тождественно с его творческою энергией, или, если можно так выразиться, с его вечным рождением (γεννήσει ἀιδίῳ). Равным образом, если говорится, что Он сам есть Господь над собою (ἄρχων ἑαυτοῦ), то и это выражение можно было бы принимать в точном смысле лишь в том случае, если бы в нем было двойство; а так как Он есть чистое единство, то очевидно, Он есть только Господь, господствующий, ибо нет в нем ничего, что должно было бы повиноваться (господству); как он, в самом деле, стал бы повелевать, когда и повелевать-то

некому и нечему?! Поэтому, когда все-таки говорится, что Он сам над собою господствует, то это лишь в том смысле, что Он не имеет никого и ничего над собою; а если ничего уже нет выше Его, то значит Он есть самый первый, и это не столько по чину, или порядку, сколько по своему могуществу и владычеству абсолютно свободному. Так как Он абсолютно свободен, то несвободного ничего в нем нет и быть не может, так что Он весь во всей целости с совершенною свободою пребывает в самом себе. В самом деле, что в нем может быть такого, что не было бы им самим? Или что такого, в чем бы не присутствовало его собственная энергия? Или такого, что не было бы его собственным делом?! Вот если бы что-либо действительно не было его собственным делом, тогда, конечно, Он не был бы ни совершенно свободным, ни всемогущим, не был бы совершенно свободным потому, что не был бы властным над этим (чужим и посторонним) нечто, не был бы и всемогущим, потому что того, что не лежит в пределах его власти, Он и совершить не мог бы.

21. Но, возразят нам, разве Бог может стать иным, чем каков Он есть (и если не может, то разве он всемогущ)? На это ответим, что отсутствие (в Нем) возможности делать злое, вовсе не исключает свободы творить доброе. Бог всемогущ вовсе не в том смысле что может делать то и другое, друг другу противоположное, а, напротив, высшее совершенство его постоянного и непреложного могущества в том и состоит, что Он не выступает из своего единства, способность же и возможность делать друг другу противное (доброе и злое) есть как раз признак бессилия твердо держаться одного — возможно лучшего. Поэтому и тот акт в Боге, который мы назвали твöрческим актом самосознания, есть такой, который совершен им раз навсегда, ибо он есть всесовершенный. И что могло бы отвратить Бога от этого акта или изменить его, когда он всецело вытекал из одной его воли, даже не иным чем был, как его волею?! Поэтому какой смысл говорить, что если Бог совершил этот акт своею волею, то, значит, до этого не существовал? Разве могло бы возникнуть в нем желание (совершить этот акт), если бы ипостасью своей Он не хотел этого? В таком разе откуда к нему могло придти это желание, эта воля, — уж не от сущности ли, которая сама еще была недеятельною?! Но в том ведь и дело, что воля в Боге составляет саму сущность его, так что в нем ничего нет отличного от его сущности, и только в противном случае (т. е. если бы было что-либо отличное, особое от сущности) могло бы быть в нем и нечто такое, что не было бы делом его воли. Итак, Он (с самого начала)

был весь и всецело воля, так что в нем не было ничего им нежелаемого, неизволенного и ничего предшествующего его изволению. Следовательно, от самого начала воля есть сам Бог, который существует потому что хочет этого и существует так, как хочет. Когда же говорится, что то-то и то-то следовало из Его воли, что она не произвела и не производит ничего такого, чего бы в нем не было. А если еще говорится, что Он сам себя сохраняет, то и это следует разуметь лишь в том смысле, что все другие существа, от него имеющие бытие, им же и сохраняются, ибо все они существуют только благодаря тому обстоятельству, что некоторым образом (в различной степени) участвуют в нем и все обращены к нему (своими стремлениями), между тем как он не нуждается ни в какой поддержке, ни в каком участии, потому что, завися единственно от себя, сам составляет для себя все, или пожалуй — ничто, ибо из всего ничто ему не нужно.

Поэтому, кто хочет рассуждать и трактовать о Боге, тот должен отрешиться от всего прочего, отрешившись же и направив мысль на него одного, должен помышлять не о том, не следует ли что-нибудь Ему усвоить, а о том, не следует ли еще что-нибудь устранить (из понятия его), и только таким путем может надеяться дойти до того начала, которому нельзя усвоять ничего иного и которое есть само по себе. Бог есть такое самое высшее начало, между прочим потому, что Он поистине свободен и независим даже от самого себя, потому что Он один только есть абсолютно сам собою, тогда как каждое из прочих существ есть все сколько само по себе, столько же еще и нечто другое.

О БЛАГЕ, ИЛИ ПЕРВОЕДИНОМ (VI 9) *

(Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἢ τοῦ Ἑνός)

Единство как условие сохранения бытия всего существующего. Первоединый как Абсолютное Благо и как начало высшее сущности и ума; Он есть существо чистейшее, бесконечное, вседовольное. Наше отношение к нему; путь, которым достигается общение с ним.

1. Все существа — не только первичные, которые обладают истинным бытием, но и те, которые должны считаться относительно существующими, существуют только благодаря присущему им единству, а без него что сталось бы с ними? — Лишенные единства, они перестали бы быть тем, что они есть и чем мы их называем.

* «Вера и разум», 1900, № 21, с. 398–422.

Армия, например, уже не армия, когда в ней отсутствует всякое единство, — точно так же — хор, стадо и тому подобное. Дом, корабль и тому подобное тоже существует лишь дотоле, пока ему присуще единство, а коль скоро оно исчезает, тотчас перестает быть тем, чем был. То же самое бывает с тем, что называется сплошными величинами (или массами), потому что и они как только теряют свое единство и раздробляются, то вместе с тем изменяют также и свою (первоначальную) природу. Потом, если взять организмы растений и животных, то они тем более существуют как таковые лишь дотоле, пока каждый из них представляет собою единство, а коль скоро теряют его, раздробляемые на многие части, тотчас перестают быть тем, чем были и становятся вещами совсем иными, новыми, которые, в свою очередь, тоже лишь настолько могут существовать, насколько содержит в себе какое-либо единство. Наконец, то же самое следует сказать о здоровье, которое принадлежит телу только тогда, когда в нем есть объединение и соупорядочение (всех функций), — о красоте, которая обусловливается гармоническим единством частей, — и даже о добродетели, потому что и добродетелью душа обладает настолько, насколько ей удается установить гармоническое единство (своих деятельностей).

Не подлежит сомнению, что душа все (оживляемое ею) приводит в единство, как начало производящее, упорядочивающее, формирующее; но следует ли из этого, что она не только сообщает всему единство, но и сама есть (чистое) единство? — Нисколько: подобно тому, как многое другое, что сообщается от души телам, как, например, форма, фигура и т. под., вовсе не есть то же самое, что и дающая все это душа, так и тут — хотя душа всему дает единство, но это вовсе не потому, что она сама есть единство в себе — (чистое абсолютное), а потому что созерцает такое единство и сообразуется с ним в своих произведениях, сообщая каждому из них единство, как, например, когда производит человека, то сообразуется с человеком в себе (с идеей человека). Каждая вещь, называемая единою, всегда в такой же степени обладает единством, в какой — и бытием, так что низшей ступени бытия соответствует низшая степень единства, а высшей степени бытия — высшая степень единства. Поэтому, даже душа не есть само единство; конечно, она как имеет высшую форму бытия, так и высшую форму единства (в сравнении с телом), а все-таки она не есть само единство; потому что она едина лишь вследствие присущия ей единства, так что тут (вместо чистого единства) оказывается двойство: душа и (присущее ей) единство, подобно тому как и тело есть само по себе, а (зависящее от души его) единство само по себе. Дальше всего отстоит от единства все

дискретное, разделенное, как, например, хор, ближе к нему стоит все непрерывное, сплошное, а еще более причастна единству душа. Однако, если бы на том только основании, что душа не могла бы и душою быть, если бы не была единою, стал бы кто-либо утверждать тождественность души и единства, тому мы поставили бы на вид, во-первых, что и многие другие вещи обладают индивидуальным бытием благодаря участию в единстве, и, однако, вовсе не суть само единство, ибо, например, даже тело причастно единству, и, однако, вовсе не есть само единство, и во-вторых, что сама душа хотя не состоит из частей, однако, будучи единою, представляет также и множественность, ибо обладает многими силами, или способностями, каковы, например, способности рассуждения, желания, восприятия и тому подобное, которые все соединяются единством, как бы некоею связью. Итак, хотя душа сообщает единство другому (телу), так как сама обладает единством, но за то в свою очередь, и сама она, что касается единства, стоит в такой же зависимости от другого (начала).

2. Однако (возразят нам) разве в каждом из отдельных существ его сущность не тождественна с его единством? Да и во всей целости сущего разве его сущность и его бытие не тождественны с его единством, так что какое ни взять сущее, оно всегда будет также и единым? Разве сущность в себе не есть также и единство в себе, так что если, например, сущность есть ум, то и единство должно быть умом, который будучи первым сущим, представляет собою и первое единство и который поэтому давая бытие другим сущностям, тут же каждой из них дает и единство? И разве мыслимо единство само по себе (без бытия сущности)? Ведь оно всегда тождественно с сущим, ибо, например, сказать просто человек, и сказать один человек есть одно и то же. Или быть может тут слово один есть такой же численный предикат каждой отдельной вещи, как два служит предикатом вещи, когда с ней соединена бывает другая? — Но если так, если число стоит в ряду существующего, то тут же, конечно, должно находиться и единое, — вопрос только в том, что такое оно есть. Если оно есть не что иное, как произведение (понятие) души, употребляемое ею при исчислении, тогда не может быть и речи о реальном бытии и каком-либо значении в вещах единства. Между тем выше было показано, что какая бы то ни было вещь коль скоро теряет единство, то вместе с тем теряет также и бытие. А потому необходимо исследовать, в самом ли деле единство и бытие тождественны друг другу как в каждой отдельной вещи, так и независимо от вещей, взятые и мыслимые сами по себе.

Ведь если бытие каждой вещи составляет множественность, то как единство никоим образом не может быть тождественно с множеством, так и бытие должно быть отличным от единства. Так, например, человек есть и живое существо, и разумное существо и значит содержит в себе множественность элементов, которые связываются в одно единством; человек, очевидно, совсем не то, что единство, ибо человек, есть нечто делимое, а единство неделимо. Потом бытие во всей своей совокупности и целости, заключает в себе все существующее — все существа и значит есть множество, следовательно, оно вовсе не есть единство, ибо если ему и единство принадлежит, то это только благодаря его участию в едином. Далее если верно, что сущему принадлежит жизнь и ум, ибо нельзя же мыслить его мертвым, то опять выходит, что оно есть множественное. Наконец, сущее есть множественное, насколько оно есть ум, и уже тем более множественное, насколько (ум) содержит в себе всю полноту идей, ибо каждая идея вовсе не есть чистое единство, а скорее есть число, и это не только индивидуальная, но и общая идея, она есть единство в таком же почти смысле, как и мир есть единство. Кроме того, абсолютно единое есть вместе самое первое, тогда как ни сущее, ни ум, ни идеи не суть первое. Каждая идея есть множественная, составная и, значит, есть нечто производное, ибо что есть составное, тому предшествуют те (простые) элементы, из которых оно состоит. А что сам ум не есть первое (начало), то это явствует из того, что для ума существовать значит мыслить и что ум совершеннейший, т. е. такой, который не может быть обращен (подобно нашему) на внешние вещи, должен мыслить (прежде всего) лишь то, что выше его самого, так как для него быть обращенным мыслью на самого себя не иное что значит, как быть обращенным к своему началу. Таким образом, скажем ли мы только, что ум есть мыслящее и мыслимое, то и в том разе он есть двойство, не есть абсолютно простое, единое, скажем ли, что ум мыслью своею обращен на нечто другое, то этим другим может быть лишь то (начало), которое совершеннее и выше его самого (т. е. абсолютное единое), наконец, если, соединив то и другое вместе, скажем, что он мыслит и самого себя и то (начало), которое выше его, то и в таком разе выйдет, что он занимает (не первое, а) второе место (в ряду истинно сущего). Поэтому, следует представлять себе положение ума таким образом, что он находится в единении с первым (началом) — благом, которое составляет предмет его созерцания, но в то же время он и себе самому присущ, т. е. мыслит самого себя, как целость всего истинно сущего. Само собою понятно, что при таком многоразличии (природы и деятельности) он далек от того, чтобы быть абсолютно

единым. Итак, ясно, что Первоединый не есть ни вся совокупность существующего, ибо в таком разе он совсем и не был бы единым, ни ум, ибо в таком разе он, как и ум, был бы совокупностью всего сущего, ни сущее, или бытие, ибо бытие тоже есть совокупность всех вещей.

3. Что же такое есть Первоединый и какова его природа? Нечего удивляться, что нам трудно высказать, что есть сущее, бытие, или что есть идея, несмотря на то, что на идеях зиждется все наше познание, — неудивительно это потому, что всякий раз как душа направляется мыслью на нечто такое, что не имеет формы, она, будучи бессильна охватить (мыслью) то, что не имеет в себе отпечатлевшейся какой-либо из разнообразных форм, тотчас как бы оступается, или соскользает (вниз), убоявшись, что тут (не имеет под собою никакой опоры) имеет дело уже с чистым ничто; почувствовав неприятное состояние в области такого рода вещей, она с удовольствием направляется вниз и удаляется от них все дальше и дальше, пока не ниспадет и не направит свое внимание на что-либо твердое, телесное, на котором затем как бы отдыхает, подобно тому как глаз, утомленный наблюдением микроскопически малого, с удовольствием направляется на большое, объемистое. Или иначе, когда душа пытается созерцать нечто сама собою и это нечто видит, только соединяясь и сливаясь с ним, то ей кажется, что то, чего она искала (своею мыслью), ускользнуло от нее, и это потому, что в таком состоянии она не отличает себя от того, что составляет предмет ее мысли. Амежду тем тому, кто желает философствовать о Первоедином, следует держаться вот какого пути: так как тут цель стремления составляет абсолютно единое, так как предметом искания тут служит первое начало всех вещей благо, то желающий достигнуть и постигнуть его, понятно, не должен отдаляться от высшего порядка вещей и ниспадать в низший, напротив, всецело отрешаясь от самого низшего порядка чувственных вещей, он должен направить ум свой к тому, что занимают высшее первое место, и устремляясь к благу, очиститься от всякого зла; для того, чтобы стать созерцателем того, что есть начало и единое, ему следует в самом себе найти (одно) начало, самому из многого стать единым, — другими словами, ставши всецело умом, вверивши всецело уму душу свою и утвердивши ее в нем для того, чтобы она была деятельно восприимчивою ко всему тому, что мыслит ум, он должен созерцать Первоединого только умственными очами, не пользуясь при этом ни одним из внешних чувств, не допуская в это созерцание никаких чувственных представлений, должен созерцать чистейшее существо лишь одним чистым умом, самою высшею частью ума. Поэтому когда кто-либо,

предаваясь созерцанию этого начала, воображает его или в какой-либо величине или в какой-нибудь форме, фигуре, массе и тому подобном, то это значит, что не ум руководит его созерцанием, так как все это не впадает в область ума, а чувственное представление и сообразующееся с ним простое рассудочное мнение. Между тем мы должны ждать от ума свидетельства (παραγγελία) лишь о том, о чем он может свидетельствовать. Может же ум созерцать и то, что прежде и выше его, и то, что в нем самом есть, и то, что после него и от него (происходит). Конечно, чисто и все то, что содержится в самом уме, но в несравненно высшей еще степени чисто и просто все или, точнее, одно то, что прежде ума, которое уже и потому не есть ум, что оно прежде ума, а кроме того между тем как ум есть определенная сущность, одна из сущностей, оно вовсе не есть определенная сущность, ибо оно прежде каждой сущности и прежде всех их вместе. Оно не есть и сущее, ибо все существующее имеет в себе как бы образ сущего, между тем как оно не имеет никакого образа, никакой формы, даже ноуменальной. Природа этого Первоединого, по отношению ко всему существующему, конечно, рождающая (γεννητική), но по тому самому он не есть что-либо из существующего, — к нему не приложимы ни категория субстанции, ни качества, ни количества, он не есть ни ум, ни душа, ни движущийся, ни покоющийся, ни в месте и во времени находящийся; он пребывает лишь сам в себе — в своем единственном образе (μονοειδής), вернее — чуждый всякого образа (ἀνείδεος), ибо он прежде всех и всяких образов и форм, как и прежде движения, прежде покоя; все эти категории приложимы уже только к сущему — которое и делают они множественным. Но (возразят), если он не движется, то почему не покоится? Да потому что движение или покой, а то и оба они вместе, свойственны только сущему, и так как тут покоющееся вследствие (присутствия в нем) покоя покоится, то, значит, оно вовсе не одно и то же с покоем, или что покой принадлежит ему как его акциденция, так что оно не есть уже нечто простое. Точно так же не имеет силы и то возражение, будто мы, признавая Первоединого причиною (всего), тем самым усвояем ему акциденцию, потому что мы в этом разе (вовсе не Ему), а самим себе (наравне со всем прочим) усвояем эту акциденцию (производности, тварности), ибо мы, конечно, если имеем что, то только от Него, между тем как Он (хотя и дарует нам все, но) в самом себе пребывает (не изливая своего существа ни во что). Вообще, строго говоря, не следует называть и обозначать Первоединого так или иначе, ибо все, на что мы тут способны, — это только как бы кружиться около него и выражать лишь свои собственные относительно Его чувства и

мысли, причем мы то приближаемся к нему, то удаляется от него вследствие возникающих у нас недоумений.

4. Недоумения же тут возникают больше всего потому, что познание Первоединого не достигается ни путем научного исследования, ни путем размышления, но получается единственно от присущия (παρουσία) Его нам, которое выше всякой науки. В самом деле, когда душа познает предмет научным образом, то она eo ipso выделяет его из единства (как один из многих) и сама перестает быть вполне единою, ибо научное знание предполагает употребление дискурсивного разума, а такой разум есть множественность, так что душа в этом разе, удаляясь от единства, ниспадает в область числа и множества. Поэтому (чтобы достигнуть мыслью Первоединого) следует душе стать выше самой науки и ни на мгновение не выступая из своего единства, отрешиться и от своих знаний, и от предметов знания, и от всего прочего, даже от зрелища красоты, ибо даже красота позднее Его и от Него, как дневной свет — от солнца. Вот почему (Платон) говорит о Нем, что Он есть неизреченный, неописуемый, неизобразимый (οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτὸν) [1], и если несмотря на это мы и говорим о Нем и пишем, то это делаем единственно с целью рассуждения возбудить (себя и других), направить на то дивное божественное зрелище, подобно тому как мы указываем путь тому, кто хочет найти и увидеть что-либо (замечательное), ибо самое большее, что тут может сделать научение, так это показать путь и руководить прохождением его, между тем как лицезрение Бога есть уже дело самого желающего лицезреть. Кому не дается такое лицезрение — это созерцание сияния Божия, кто не ощущает в душе ни упоения подобного тому, какое испытывает любящий, покоясь на груди любимого своего, ни того восхищения, которое чувствуется в непосредственной близости истинного света, озаряющего душу, то это значит, что он, пытаясь возвыситься до общения с Богом, не освободился вполне от всего того, что отягчает его, тянет вниз и препятствует чистоте богосозерцания, это значит, что он тут не один с самим собою, но содержит в себе еще и нечто иное, что и отделяет его от Бога, другими словами, значит, что он не привел себя в чистое, полное единство (εἰς ἓν συναχθείς), потому что Бог не отдален ни от кого и ни от чего, и в то же время не присущ никому и ничему, Он присущ всему, не будучи присущ чему-либо (исключительно); поэтому Он всегда непосредственно близок для всех тех, которые подготовили себя к принятию Его, которые способны привести себя в согласие с Ним и, благодаря этому согласию или сродству, входит как

[1] Это — сокращенная, неточная передача мысли Платона, высказанной в «Тимее» р. 28с.

бы в соприкосновение с Ним тою сродною с Ним силою, которая от Него же истекает. Вот каким путем достижимо созерцание Бога, насколько Бог доступен созерцанию, и кто не удостоивается этого созерцания вследствие ли (вышеуказанных) препятствий, или по недостатку научения, руководящего на этом пути и внушающего веру в Бога, тот, признав в этом виновным единственно самого себя, пусть старается отрешиться от всего и привести себя в полное единство. Это наше рассуждение, быть может, недостаточное и не вполне убедительное, должно быть восполнено следующими соображениями.

5. Кто держится того воззрения, что все в мире устроется слепою судьбою или само собою, что все бывает и держится лишь одними вещественными причинами, тот, конечно, далек от веры в Бога и от убеждения в его единстве. Не на таких, конечно, рассчитано наше исследование, а на тех, которые допускают, кроме тех, еще иную природу, которые восходят (своим мышлением по крайней мере) до признания души. А кто держится этого воззрения, тому, для составления (возможно ясного и полного) понятия о природе души, следует, кроме многого другого, знать, что душа происходит от ума и только благодаря своему участию в нем посредством рассудка обладает добродетелью, а потом, что кроме ума рассуждающего, так называемого дискурсивного, (νοῦς λογιστικός), есть еще иной, высший ум, что все наши рассудочные понятия находятся как бы в движении с разными интервалами, что даже наши научные знания суть в сущности те же рассудочные понятия, которые если и достигают полной ясности и отчетливости, то это только благодаря тому обстоятельству, что душе кроме того присущ и ум — виновник или источник всякой науки. Вот им-то душа и может созерцать ум (высочайший, божественный), который со своей стороны даст ей себя ощущать, воспринимать, нисходить в нее, ибо он есть ее отец — ноуменальный мир, ум покоящийся, недвижимый в своем движении, который содержит в себе все и сам есть все — множество в одном смысле неразличимое, в другом различимое, так как идеи его, с одной стороны, вовсе не так дискретны, как рассудочные понятия, которые мыслятся одно после другого, а с другой, они и в смешении не находятся, но каждая представляет собою нечто особое и отличное от каждой другой, наподобие того, как и в науке хотя все входящие в ее состав понятия составляют одно нераздельное целое, но каждое из них при этом имеет и свое особое бытие и значение. Это множество идей в своей целости составляет из себя ноуменальный мир, который, конечно, ближе всего стоит к первому началу и бытие которого разум никоим образом отрицать не может, коль скоро для него несомненно существование души. Однако, хотя ум выше

души, но все же он не есть первое начало, ибо он не есть ни единый, ни простой, между тем как верховное начало всего существующего есть абсолютно простое и единое.

Итак, что же такое есть то начало, которое прежде и выше даже ума, этого совершеннейшего из всего существующего, если только такое еще высшее начало должно быть допущено? Конечно, и ум желает быть единым, но все же он не есть сам единый, а только образ единого (ἑνοειδής); он, конечно, не разделен на части, не рассеян в них, а сосредоточен в самом себе, но это благодаря именно тому обстоятельству, что он остается непосредственно близким к Первоединому даже после того, как дерзнул стать особым отдельным от Него существом. Выше ума, следовательно, стоит сам Первоединый — дивный, непостижимый, о котором нельзя даже говорить, что он есть, существует, дабы не подать мысли, что слово единый есть тоже лишь атрибут, предикат чего-то другого и которому в строгом смысле никакое имя не приличествует. Если же однако все-таки необходимо называть его, то лучше всего называть единым вообще, но никак не в том смысле, что Он сперва есть нечто другое и потом уже единый[1]. Что такое Он есть в самом себе — это недоступно для нашего познания, познается же Он чрез то, что происходит от него, то есть чрез сущность, чрез сущее, насколько сущее предполагает ум. В общем, природа верховного начала должна быть мыслима как источник всего совершеннейшего, как сила, производящая существующее, но при этом пребывающая в самой себе и не только не уменьшающаяся и не истощающаяся, но даже не присутствующая сама в том, что производит. Называем мы его единым, с одной стороны, по необходимости, при взаимном обмене мыслей, чтобы указать друг другу (о чем идет речь), а с другой для того, чтобы душу свою привести в единство и достигнуть единой неразделенной концепции, — называем его единым и неделимым, однако, вовсе не в том смысле, как точку (геометрическую) или единицу (арифметическую), ибо единое в этом смысле есть начало количества, а существование количества мыслимо лишь в предположении предшествующего бытия сущности и начала высшего, чем сама сущность. Отстраняя мысль о таком единстве, какое представляют собою точка и единица, мы пользуемся тою и другою только как аналогиями и примерами наиболее известной нам простоты, отсутствия множественности и разделенности (для уяснения понятия верховного начала).

6. В каком же, спрашивается, смысле следует называть (верховное начало) единым и как нам свою мысль приноровить к нему? —

[1] Другими словами, — не в том смысле, что «единый» есть предикат какого-то другого субъекта, а в том, что он есть также и субъект.

Несомненно прежде всего, что Ему принадлежит бесконечно совершеннейшее единство, чем то, какое представляют собою точка и единица, потому что в представлении той и другой душа, абстрагируя величину (геометрическую) и численную множественность, получает нечто самое меньшее и успокаивается на нем, имея нечто действительно неделимое, однако такое, которое имеет бытие лишь в чем-либо другом и притом в делимом, между тем как верховное начало, не только в чем-либо делимом, но и ни в чем другом не находится и если оно есть неделимое, то вовсе не потому, что есть нечто самое меньшее, так как, напротив, оно есть самое большее не по величине, конечно, а по своему могуществу; не имея величины (геометрической), оно, конечно, неделимо тем более, что существа, стоящие ниже его, тоже суть неделимые по своим силам, а не по массам (ибо они бестелесны); можно, пожалуй, называть его бесконечным (ἄπειρον), но опять-таки не в смысле величины или массы необозримой, а в смысле необъятного безмерного всемогущества (ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως), так что когда станет представлять себя ум или божество, оно все еще больше и того и другого, ибо если попытаетесь мыслить самое высшее и совершеннейшее единство, какое мы обыкновенно вносим в представление божества, то и оно не будет вполне адекватным верховному началу, которое, будучи самосущим и исключая из себя все акцидентальное (т. е. будучи необходимым), есть в то же время довлеющее себе, притом в превосходнейшей степени есть совершенное — самодовлеющее, ни в чем другом не нуждающееся (ἱκανώτατον ἁπάντων καὶ αὐταρκέστατον καὶ ἀνενδεέστατον). Все, что не есть единое, а многое, есть также недостающее, нуждающееся, пока из многого не станет единым, так что все существующее нуждается в единстве, между тем как верховное начало (ни в нем, ни) в самом себе не нуждается, ибо само есть единство (в котором все прочее нуждается). Все сложное обыкновенно нуждается в таком же количестве элементов, из какого само состоит, потому что каждый из его элементов, существуя не сам по себе и для себя, а в зависимости от всех прочих, понятно, нуждается во всех прочих, так что все таковое нуждается в другом и каждою из своих частей и всею своею целостью. Поэтому, и наоборот, если духовное начало есть всецело самодовлеющее, то это потому, что оно, как абсолютное единое, ни в чем не нуждается ни для себя, ни для чего-нибудь другого, — не имеет ни в чем нужды ни для того, чтобы существовать, ни для того, чтобы быть блаженным, ни для того, чтобы иметь под собою опору: бытием своим оно не обязано ничему другому, потому что, напротив, оно есть (верховная) причина всего существующего; источником блаженства для него ничто внешнее тоже быть не

может, потому что блаженство его вовсе не есть что-либо для него случайное, а составляет саму природу его, наконец, так как оно не занимает никакого места, то оно не требует ни какой под собою опоры, как будто не имея силы само собою и на себя держаться, наподобие того, как бездушная вещь нуждается в опоре и как глыба падает, если на чем-либо не опирается, — тем более, что напротив все прочее на нем утверждается, имея от него и бытие, и место для своего существования, а все, что нуждается в месте для своего существования, уже поэтому не есть самодовлеющее. Вообще говоря, всякое начало не нуждается в том, что после него (что есть его следствие); поэтому начало всех вещей ни в чем не нуждается. Напротив, если что-либо не довлеет себе, то не довлеет потому, что нуждается в своем начале. Это значит, что если бы верховное начало, как единое, нуждаясь в чем-либо ином, стремилось стать иным, перестав быть единым, то это равносильно было бы стремлению к самоуничтожению, а между тем если нечто нуждается в чем-либо и ищет этого, то это всегда лишь в желании самосохранения и достижения блага. Из этого следует, что так как для Первоединого нет никакого блага вне и кроме его самого, то в нем нет места ни для каких желаний; Он сам есть высочайшее благо (ὑπεράγαθον), притом благо не для себя самого, а для других существ — для тех, которые могут участвовать в нем. Равным образом ему не принадлежит ни мышление, так как оно вносило бы в него многоразличие, ни движение, так как Он предшествует (в порядке бытия) движению точно так же, как и мышлению. Да и что, спрашивается, он стал бы мыслить, — уж не самого ли себя? Но это значило бы, что до употребления мышления Он не знает себя и что нуждается в мышлении для познания себя тот, который всецело довлеет самому себе. Впрочем, если он не мыслит и не познает себя, то это вовсе не значит, что неведение составляет его принадлежность, потому что неведение предполагает отношение познающего к предмету познания, между тем как Он, будучи абсолютно единым, не имеет в себе ничего такого, что можно было знать или не знать, а будучи всегда присущ самому себе, при таком единстве своем, не имеет никакой надобности мыслить самого себя. Чтобы сохранить во всей чистоте его единство, следует удалить из его понятия даже это себе присущее, и уже тем более — мышление, разумение, познание себя и всего другого и представлять его себе не как мыслящий субъект — а как саму мысль, которая ведь сама не мыслит, но за то есть та причина, которая делает мыслящим то или другое существо и которая не может быть тождественна с своим произведением. На этом основании верховная причина всего существующего не тождественна

ни с чем существующим, она не есть даже простая сумма всех тех благ, которые она расточает, а есть благо в ином абсолютном смысле слова — благо над всеми и всяческими благами (τἀγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθά).

7. А если так, если верховное существо так не похоже на все прочее существующее, что ум твой впадает в недоумение, то ты прежде всего обозри внимательно этот окружающий тебя мир, и лишь после этого устреми взор свой на Бога и не гляди уже больше ни на что постороннее, ибо Бог не в определенном каком-нибудь месте находится, лишая все прочее своего присутствия, но присутствует везде, где находится кто-либо желающий и способный вступить в общение с ним, и отсутствует лишь для тех, которые на это не способны. Ведь и в других случаях нельзя иметь отчетливого представления о предмете, когда мысль бывает наполнена и занята другими предметами, и лишь под тем условием достигаем мы тождественного с сущностью предмета понятия о нем, если не вносим в него ничего постороннего; точно так же и тем более следует тут поступать, ибо само собою понятно, что мысль не может всецело отдаться созерцанию Бога в то самое время, когда ее отвлекает какой-либо другой живой образ, и что душа, наполненная такими образами не в состоянии воспринять и отпечатлеть в себе образ того, который не имеет с ними никакого сходства. Поэтому, если относительно материи известное основоположение гласит, что она должна быть лишена всех качеств для того, чтобы быть способною к восприятию всех и всяческих форм, то тем более необходимо в рассматриваемом случае душе быть свободною, чистою от каких бы то ни было форм, образов, если она желает, чтобы ничто не мешало ей наполниться сиянием света верховного существа (τῆς φύσεως τῆς πρώτης). Итак, кто, отрешившись всецело от всего внешнего и углубившись внутрь себя, не даст отвлекать себя отсюда ничему окружающему, устранить из сознания все вещи и все представления об них, тот в этом состоянии не заметит с отчетливостью даже того, что уже наступило для него лицезрение Бога и общение с ним, и лишь вдоволь насладившись этим общением, по прекращении его, может поведать о нем другим, если только оно может быть выражено и описано. Если сказание, что Минос с Зевсом имел такое общение и совещание, которое потом вспомнил и запечатлел в своих законах, и что, редактируя свое уложение, он продолжал находиться под влиянием божественного наития (τῇ τοῦ θείου ἐπαφῇ) [1]. Впрочем, кто находится в

---

[1] Несомненно, тут разумеется прежде всего место Одиссеи — XIX, 178 ...ἔνθα τε Μίνως ἐννέωρος βασίλευε Διὸς μεγάλου ὀαριστής.., а затем первая страница платоновых «Законов».

этом высоком состоянии, тому едва ли придет на ум ниспасть с такой высоты в область политики, особенно если оно бывает не мгновенно, а сколько-нибудь продолжительно. (Для каждого из нас оно возможно, потому что) Бог не вне и вдали от нас находится, а всегда при нас, и только нами не замечается; люди сами становятся вне Бога и отчуждаются от него в такой же мере, как и от самих себя, и понятно не могут достигнуть того, от которого убегают, как не могут обрести и истинно сущее в погибели своего собственного существа. Сын в состоянии безумия, как говорится, выйдя из себя, пожалуй, не узнает даже отца своего, по познавший, как должно, себя самого, узнает вместе с тем и то, откуда он есть.

8. Если душа помнит о своей жизни в прежнее время (до воплощения), то она вместе с тем знает, что свойственное ее природе движение есть не прямолинейно, а круговое, притом не около чего-нибудь внешнего (вне орбиты лежащего), а около центра. А так как центр есть начало круга, то это значит, что, двигаясь около своего центра, душа движется около того начала, от которого происходит, и этим своим движением стоит в тесной связи и в соответствии со своим началом. Так должно бы быть со всеми душами, не только души богов всегда находятся в таком положении, которое и делает их богами, ибо чья душа стоит всегда в тесной связи с началом (всего духовного мира), тот есть бог, чья значительно отделилась от него, тот имеет многочастную природу человека, а то и зверя. Спрашивается теперь, этот центр, около которого движется душа, есть ли то самое начало, которое мы ищем, или же должно допустить еще другое (высшее) начало, в котором сходятся все центры? Прежде всего, однако, сделаем оговорку, что мы прибегаем к помощи центра и круга лишь в качестве аналогии и что, называя душу кругом, вовсе не то думаем сказать, что душа имеет фигуру круга, а то, что внутри и вне вокруг ее находится первичное или верховное существо (ἀρχαία φύσις), от которого она берет свое начало (и стоит с ним в неразрывной связи), пока остается свободною (от тела). Теперь же, когда некоторая часть нашего существа заключена в тело, мы похожи на человека, стоящего по пояс в воде, а остальным корпусом выдающегося из воды, и вот этой-то непогруженною в тело частью (нашей души) возвышаясь (над уровнем всего чувственного), вместе с тем этим как бы центром нашего существа впадаем в общий центр всех существ наподобие того, как центры больших кругов совпадают с центром окружающей их сферы. Если бы круги души были телесными, тогда, конечно, такой общий центр должен был бы занимать известное место, чтобы они с ним совпадали и около него вращались; а так как души суть существа ноуменального мира, а верховное

существо совершеннее самого ума, то следует думать, что связь с ним души осуществляется иными путями, чем взаимоотношение между умом и тем, что составляет предмет его мышления. Следует думать, что эта связь есть более внутренняя и глубокая, чем то отношение мышления к мыслимому, которое основывается на сходстве и тождестве, что она основывается на таком сродстве (συγγενεῖ) души с верховным существом, которое способно устоять против всякой попытки разобщения. Тела, конечно, сами не способны к соединению и совпадению (по закону непроницаемости), но даже тела не могут препятствовать соединению бестелесных сущностей, потому что разделяющее их друг от друга есть не расстояние в пространстве, а только их собственное разнообразие, различие, а потому как только это различие исчезает, они становятся присущи друг другу. Так как верховное существо не имеет в себе инаковости, то оно всегда и всему присуще, а мы соприсутствуем ему тогда, когда освобождаемся от инаковости; оно не устремлено к нам и не движется около нас, напротив, мы к нему стремимся, мы всегда вокруг его движемся, но не всегда только направляем на него взоры свои, и в этом разе уподобляемся хору певцов, которые, хотя всегда окружают корифея, но иногда поют нестройно, не в такт, потому что, отвернувшись от него, обращают взор и внимание на что-нибудь постороннее, между тем как если бы они были постоянно обращены лицом к нему, то пели бы стройно, составляя все как бы одно с ним. Подобным образом и мы всегда находимся вокруг верховного существа, ибо в противном случае, то есть если бы совсем отделились от него, то тотчас бы перестали бы существовать, но только не всегда мы направляем взоры свои на него, зато всякий раз как удостоиваемся узреть его, мы достигаем последнего предела наших желаний, успокоиваемся, не внося более никакого диссонанса в целый, окружающий Первоединого, божественный хор.

9. Кто удостоится присутствовать в этом хоре, тот может узреть здесь источник жизни, источник ума, начало всякого бытия, причину всякого блага, корень души. Все это производит Первоединый, нисколько оттого не умаляясь, так как он есть бестелесный. Не будь он таковым, тогда все, происшедшее от него, было бы тленным, между тем как (все названные сейчас) сущности вечны, вечны потому, что Он — виновник их пребывает в себе неизменно и не делится в них, но остается целостным, — вот почему и они пребывают вечно подобно тому, как пребывает свет, пока пребывает солнце. Да и мы несмотря на то, что нас влечет к себе природа облекающего нас тела, не отделены от Бога, не разобщены с ним, напротив, можно сказать, мы им только и дышим, им сохраняем свое существование

(ἐμπνέομεν καὶ σῳζόμεθα), потому что Он не удаляется от нас, давши нам жизнь, но постоянно дает (ее) нам, насколько Он сам неизменяем, насколько мы обращаемся и стремимся к нему; в общении с ним наше блаженство и совершенство, а удаление от Него равносильно падению и извращению; воспаривши к нему — в это место чистое от всяких зол, душа и сама освобождается от всякого зла и обретает тут чистый покой, тут только она, став бесстрастною и обратившись в чистую мысль, живет настоящею истинною жизнью. Жизнь обычная, без общения с Богом, есть лишь тень, слабое подобие этой истинной жизни, ибо истинная жизнь есть не иное что, как та энергия ума, которая в таинственном общении и союзе с Первоначалом, рождает богов, рождает красоту, рождает справедливость и всякую добродетель. Всем этим беременеет душа, когда полна бывает от Божия присутствия, ибо в Боге и ее начало и ее конец, — начало потому, что от него (произошла), а конец потому, что в нем ее благо, и вот почему только в общении с ним она становится такой, какой была первоначально, между тем как обычная земная жизнь среди чувственных вещей, есть для нее ниспадение, изгнание, потеря крыльев (ἔκπτωσις καὶ φυγὴ καὶ πτερορρύησις). Доказательством того, что благо наше лежит там — в Боге, может служить прирожденная душе нашей потребность любви, как это наглядно выражается на картинах и в мифах, в которых Эрос и Психа являются связанными супружеским союзом. Это вот что означает: так как душа, будучи иною, чем Бог, однако, происходит от него, то для нее любовь к нему составляет естественную необходимость; но только пока душа обитает там на небе, она любит Бога небесною любовью и остается небесною Афродитой, здесь же на земле она становится Афродитой общественной, как бы делается гетерой. Таким образом выходит, что всякая душа есть Афродита, как это выражает и миф о рождении Афродиты одновременно с Эросом: пока душа следует побуждениям своей истинной природы, она любит Бога и горит желанием соединиться с ним, подобно тому как чистая девушка, с согласия отца, по чистой искренней любви (желает соединиться с избранником своего сердца); когда же душа ниспадает в область всяческого рождения, то тут, вдали от своего отца, она, обольщаемая лживыми обещаниями (всякого встречного) соблазнителя, переменяет свою прежнюю (небесную) любовь на любовь смертную и нечистую и затем подвергается всяческим поруганиям; однако в конце концов ей становится отвратительным и невыносимым это ее поруганное состояние, — тогда она очищается ото всех здешних скверн, возвращается к своему отцу и на лоне его опять чувствует себя счастливою. Кому не известно, сколь блаженно это состояние

души, тот может составить приблизительное представление о нем по аналогии с тем упоением, которое дается людям и здесь в тот момент, когда их любовные стремления осуществляются, с тем, однако, ограничением, что все, служащее здесь предметом любви и желаний, тленно, вредоносно и призрачно и что самые привязанности наши ко всему подобному обыкновенно бывают непрочны, часто и скоро меняются и это именно потому, что не среди этого рода вещей находится то, что мы можем любить поистине, что составляет наше истинное благо, к чему мы стремимся, а только там — Тот, который поистине достоин нашей любви, тот, с которым легко можно войти в общение и союз, так как он не имеет на себе никакой телесной оболочки. Кто познал (опытно) такое общение, тот только знает, что я говорю, — знает, что душа, устремленная к Богу и пришедшая к нему, начинает жить совсем иною жизнью, ибо становится участницею в его жизни и понятно, что в этом состоянии, чувствуя присутствие в себе первоисточника истинной жизни, не желает ничего больше, напротив, все прочее отметает, от всего окружающего отвращается и отрешается, чтобы утвердить себя всецело в одном Боге и стать едино с ним. Из этого следует, что все мы должны стараться о том, как бы нам поскорее удалиться отселе, как бы освободиться от тяжести связывающих (душу) телесных уз, и все силы употреблять на то, чтобы всем существом нашим соединиться с Богом, так чтобы в нас не оставалось ничего такого, что препятствовало бы такому полному единению с ним. Кто удостоивается такого единения, — тот зрит Бога, зрит в нем самого себя, насколько это возможно (для нашей природы), — видит себя просветленным, в сиянии духовного света, — даже более, — видит себя как самый свет чистый, тонкий, легкий; ему кажется тогда, что он сам как бы обратился в божество и есть божество, что он весь пламенеет, как горящий огонь; когда же минует это состояние, он опять становится тяжелым и мизерным.

10. Однако, почему же душа не остается всегда в этом состоянии? — Да потому, что она не достигла еще полного отрешения (от всего чувственного), но некогда она будет непрерывно наслаждаться лицезрением Бога, — это тогда, когда перестанут возмущать ее телесные страсти. Впрочем, это лицезрение имеет место не в той части души, которая волнуется страстями (не в душе неразумной), а в той другой (высшей, разумной), которая, однако, бывает не способна к такому лицезрению тогда, когда (другою своею частью) занята бывает познавательною деятельностью в форме рассуждений, догадок, доказательств, так что созерцателем в этом случае является не рассудок или разум, а нечто столь же большее и высшее разума (т. е.

ум), как и то, что составляет предмет созерцания. В этом созерцании созерцающий (Бога) увидит (в нем) и себя самого таким (каков он), ибо почувствует, что в общении (с Богом) стал прост, чист (как и он). Хотя (в этом созерцании) есть на лицо созерцающий и созерцаемое, две стороны, а не одна, однако, как ни смело это покажется, но можно сказать, что созерцатель тут собственно не созерцает, ибо сам становится тем, что есть созерцаемое, он не усматривает, не различает, не воображает никакого двойства, ставши (в этом состоянии) совсем иным, переставши быть тем, чем был, ничего не сохранивши от прежнего себя; поглощенный (созерцаемым) он становится едино с ним наподобие того как центр совпадает в одной точке с другим центром, ибо такие два центра составляют одно, насколько совпадают в одной точке, и в то же время представляют двойство, насколько они суть центры двух различных кругов; в таком же приблизительно смысле мы и (о душе) говорим, что она иное есть существо (чем Бог). Но само собою понятно, что весьма трудно передать такого рода созерцание, ибо как в самом деле созерцатель изобразит созерцаемого отличным от себя, когда во время созерцания между тем и другим, вместо обособления, бывает слияние их воедино?!

11. Вот на чем, собственно, основывается обычное в мистериях запрещение посвященным делиться тайнами с непосвященными: так как божественное невыразимо, неописуемо, то и запрещается толковать о божественном с теми, которые не удостоились еще созерцать его. Так как в момент лицезрения Бога исчезает всякое двойство, так как созерцающий тут отождествляется до такой степени с созерцаемым, что, собственно говоря, не созерцает его, а сливается с ним воедино, то понятно, что лишь тот может сохранить в себе образ Бога, кто может сохранить целым воспоминание о том, каким сам он был во время лицезрения Божия, бывает же сам он тогда в состоянии такого объединения, самососредоточения, в котором не сознает никакого различия ни в себе самом, ни по отношению ко всему другому; в этом экзальтированном его состоянии никакая душевная деятельность не проявляет себя — ни гнев, ни сожаление, ни рассудок, ни даже мышление; можно сказать, что он тут и сам весь как бы исчезает, ибо восхищенный и исступленный (ἁρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας), очутившись в полном уединении от всего и в совершенной тишине, погрузившись всецело в глубину собственного существа, не обращая внимания ни на что другое, даже на самого себя, он словно столбенеет, весь обращается в полный чистый покой; даже ничто прекрасное его не привлекает в то время, как дух его воспаряет выше самой красоты, выше всего сонма добродетелей, подобно тому,

как проникший во внутреннее святилище оставляет позади себя статуи, стоящие в храме, как такие предметы, которые предстанут первыми его взору уже после того, как он узрел сокровенное святое святых и наслаждался общением не с образом, или изваянием, которому принадлежит лишь второстепенное значение, а с самим Божеством. Собственно говоря, слово созерцание, зрелище (θέαμα, θέα) не выражают вполне (характера этого состояния души в общении с Богом), ибо это есть скорее всего экстаз, превращение себя в нечто совершенно простое и чистое, прилив силы, жажда теснейшего единения, напряжение ума в стремлении к возможно полному слиянию с тем, которого желательно зреть во святая святых единения, а в конце всего полнейшее успокоение (ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται), а кто рассчитывает как либо иначе узреть (Бога), тот едва ли успеет достигнуть общения с ним. Мудрейшие из прорицателей обыкновенно посредством разных таинственных символов давали намеки, каким образом дается (людям) и происходит лицезрение Бога, и мудрый гиерофант священнослужитель, разумеющий эти загадочные намеки, проникши во святая святых, может насладиться истинным зрелищем того, что тут находится, ибо еще до проникновения сюда знает, что тут должно находиться нечто невидимое — источник и начало всего (ἀόρατόν τι χρῆμα καὶ πηγὴ καὶ ἀρχή), а потому (проникши сюда, уже лицом к лицу) видит это (верховное) начало и соединяется с ним тем, что в себе самом имеет подобного ему — всею наличностью того божественного, которое присуще нашей душе. Прежде этого (душа наша) все томится желанием видеть то, чего еще не видела, и само собою понятно, что после того как все вещи пройдут перед ее взором, ей остается увидеть лишь то, что выше всего существующего. Ведь природа души никоим образом не может дойти до полного, чистого ничто. Правда, что, падая и оскверняясь злом, она тем самым приходит в то состояние, которое есть своего рода небытие, но которое все же не есть чистое ничто. Поэтому, и наоборот, когда душа берет (в своей жизни) противоположный путь, то (и в конце этого пути) приходит не к чему либо иному, противоположному себе, но к самой себе, и если тут она оказывается не находящейся в чем-либо другом, то это вовсе не то значит, что ее нет уже ни в чем, а то, что она присутствует лишь в самой себе. Но быть присущею лишь самой себе, в отрешении даже от существующего, от бытия значит для души не что иное, как очутиться в присутствии самого Бога, а вместе с тем перестать быть сущностью, и обратиться в нечто столь же высшее, чем сущность, как и Бог, присущий ей в этой время.

Кто удостоивается этого, кто может сказать о себе, что он иногда становится таковым (как Бог), тот, конечно, в самом себе имеет образ и подобие Бога (ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτοῦ), и если он, превзойдя, так сказать, самого себя, стал таким образом, который может поравняться с своим первообразом (Богом), то он достиг последнего предела пути (нравственного преуспеяния). Конечно, даже такой не удерживается долго на этой высоте лицезрения Божия, но и ниспавши с этой высоты, он, навыкший бодрствовать добродетелью, окрыляемый (всеми духовными совершенствами, может снова и снова воспарять в высоту — от добродетели до ума, от ума и мудрости к самому Богу).

Таков путь богов, таков и путь божественных и блаженных мужей: отрешение от всего земного, тленного, жизнь, отвращающаяся от всех и всяких чувственных удовольствий, бегство, стремление души к одному только Богу.

Браш Мориц, профессор философии Лейпцигского университета. В 1907 г. на русский язык был переведен первый том его трехтомника «Die Klassiker der Philosophie» (Leipzig, 1884—85), посвященный греческой и римской философии. Как сам М. Браш пишет в предисловии к своей книге, «автор задался целью проследить от древности до настоящего времени всех выдающихся мыслителей, предлагая в выдержках и в связном изложении все существенное их главных произведений». Плотин в этом сборнике представлен трактатами «О материи» (II 4), «О понятиях возможности и действительности» (II 5), «О субстанции и качестве» (II 6), «О времени и вечности» (III 7), «Об умопостигаемоей красоте» (V 8), которые даны в немецком переводе Мюллера по изданию: Enneaden. Übers. v. H. F. Müller, Bd. 1—2. Berlin, 1878—1880. На русский язык книгу Браша перевел **Б. Ерогин,** о датах и обстоятельствах жизни которого нам, к сожалению, ничего не известно. Публикуем все переведенные им с немецкого трактаты Плотина по изданию: М. Браш. «Классики философии». Т. 1. Греческая философия. СПб., 1907, с. 438—482.

Из книги М. Браша «Классики философии»

О МАТЕРИИ

(Эннеада 2-ая, книга 4-ая)

Все исследователи, выработавшие общее представление о так называемой материи, согласны в том, что она является субстратом и местом пребывания единичных форм. До этого пункта они идут одной дорогой. Но лишь только они приступают к дальнейшему исследованию вопроса о природе как самого субстрата, так и тех форм, которые он в состоянии включить, мнения их расходятся. Одни из них, для которых как бытие, так и предмет его обладают телесной природой, допускают существование только о д н о г о вида материи. Эту материю они считают субстратом всех элементов и единственной носительницей бытия. Все другие вещи суть только формы проявления материального начала; элементы суть тоже не что иное, как материя, одаренная известными свойствами. Эти мыслители не останавливаются даже перед тем, чтобы распространить царство материи и на сферу божества; они утверждают, наконец, что самое божество обладает материальной природой. Они приписывают

материи телесность и называют ее бескачественным телом. Кроме того, они наделяют материю величиной. Другие мыслители, наоборот, признают материю бестелесным началом, и при этом некоторые из них считают такого рода материю не единственным принципом. Признавая существование той материи, о которой говорят вышеприведенные мыслители, и считая ее субстратом телесного мира, они, вместе с тем, полагают, однако, что существует еще другая материя высшего порядка в умопостигаемом мире, которая лежит как субстрат в основе форм и бестелесных сущностей потустороннего мира.

Это заставляет нас прежде всего исследовать, существует ли материя вообще, что она представляет собой и каковы ее свойства. Если материя по необходимости представляет нечто неопределенное и бесформенное, то она не может принадлежать к умопостигаемому миру именно потому, что в этом мире, где царит совершенство, не может существовать ничего бесформенного и неопределенного. Если затем в умопостигаемом мире всякая субстанция есть нечто простое, то в материи, как элементе возникновения сложных явлений, не представляется никакой необходимости. Материя нужна только там, где происходит процесс становления, где из одного явления возникает другое: именно этот процесс и подал повод к образованию понятия материи, опирающемуся на существование предметов чувственно воспринимаемого мира. Все, что пребывает неизменным, не нуждается в материи. Теперь необходимо ответить на вопрос, откуда взялась материя, что породило ее? Ибо если материя возникла, то она возникла под действием некоторого начала; если же она вечна, то тогда, следовательно, существует несколько основных начал, и наше первоначало не абсолютно. В этом случае из сочетания формы с основным началом возникало бы тело; следовательно, тело существовало бы в умопостигаемом мире.

Переходя к исследованию вопроса о возникновении материи, нужно прежде всего заметить, что огульное осуждение всего, что имеет неопределенный характер, было бы несправедливо. Нельзя также относиться с презрением и к тому, что лишено формы по своей природе, если только оно целиком подчиняется более возвышенному и совершенному началу. В таком отношении стоит душа к духу и к понятиям логики; эти два начала дают душе ее организацию и совершенствуют ее форму. Нужно заметить далее, что сложные субстанции существуют и в умопостигаемом мире, но только в ином смысле, чем в мире телесном. Ведь нам знакомо существование сложных понятий, которые, выступая в качестве формообразующих сил, дают начало сложным субстанциям. Если нечто, лишенное определенности и формы, вступает в отношения к другим явлениям

того же порядка, то его зависимость от высшего начала возрастает еще более. Но материя в предметах, находящихся в процессе развития, постоянно изменяет свою форму, тогда как материя явлений вечного порядка всегда одна и та же, а форма ее пребывает неизменной. Возможно даже, что материя нашего мира является прямой противоположностью материи, существующей в умопостигаемом мире. Ибо в нашем мире она, выступая в индивидуальных формах, только отчасти соединяет в себе общее с единичным. Поэтому-то здесь все формы являются неустойчивыми, так как одно явление вытесняет другое и материя постоянно изменяется. В умопостигаемом же мире материя соединяет в себе индивидуальность с общностью. Поэтому там материя не может превращаться во что-либо другое, ибо она уже объединяет в себе все. Отсюда следует, что в умопостигаемом мире материя никогда не бывает бесформенной. Правда, и в нашем мире материя всегда соединена с формой, но соединение это носит иной характер, чем в мире умопостигаемом. На вопрос о том, вечна ли материя или же сотворена, мы получим ясный ответ, когда исследуем, что такое материя по своей сущности.

В исследовании своем мы исходим из предположения, что формы действительно существуют; это было уже доказано нами в другом месте. Допуская множественность форм, мы должны допустить также существование между ними известного сродства, но в то же время и определенного различия, благодаря которому одна форма отличается от другой. Это определенное отличие, отделяющее одну форму от другой (специфический признак), есть свойственный данной форме образ. Если существуют образы, то должен существовать и материал, в котором воплощаются их отличительные черты. Следовательно, существует и материя, принимающая тот или иной образ и являющаяся их постоянным субстратом. Допуская, далее, существование потустороннего мира, подражанием которому является наш телесный мир сложных субстанций, мы должны допустить также существование материи в умопостигаемом мире. Иначе, разве можно говорить о космосе, не принимая в расчет формы? А с другой стороны, разве можно признавать существование формы, не допуская наличности ее субстрата? Нужно помнить, что если, в общем, умопостигаемое начало безусловно неделимо, то, в известном отношении, его можно рассматривать как обладающее частями. Когда части получают раздельное существование, то разделение это затрагивает непосредственно материю, ибо она есть его субстрат. Когда же умопостигаемый мир, в качестве множества, существует как нераздельное целое, то это многое, объединенное высшим единством, воплощается в материи, причем самое единство его создает

для себя образы. Нужно только единство это мыслить как единство в разнообразии и многообразии. Отсюда следует, что единое было лишено формы, прежде чем не сделалось многообразным; ибо если мы мысленно удалим многообразие и формы, понятия и категории мысли, то субстрат, в котором воплощались они, потеряет всякую определенность и будет лишен всех присущих ему свойств и качеств. Если же мы, опираясь на то, что умопостигаемый мир всегда обладает многообразием, а, следовательно, форма и содержание сливаются в нем воедино, станем отрицать в нем наличность материи, то нам придется отрицать существование материи и в нашем телесном мире. Ибо и здесь материя всегда воплощается в каком-либо образе; она всегда представляет собою цельное тело, хотя бы состоящее из многих частей. Эта двойственность обнаруживается путем логического анализа. Этот анализ не останавливается до тех пор, пока он не находит нечто абсолютно простое, недоступное дальнейшему разложению. Пока же деление возможно, разум продолжает искать первичную основу. Первичной основой всякого индивидуального существа служит материя. Поэтому-то она совершенно темна, ибо свет есть понятие, точно так же, как и разум. Когда разум созерцает понятие, присущее каждому предмету, то все, что скрывается за понятием, он считает темным, так как оно недоступно свету. Точно так же и глаз, приспособленный к восприятию света, созерцая свет и цвета, порожденные ими, считает все, скрывающееся под светлой оболочкой, темным и принадлежащим к материальному миру. Конечно, темное в умопостигаемом мире отличается от тьмы в мире чувственного восприятия, и в соответствии с различием воплощенных в материи форм и самая материя умопостигаемого мира отличается от материи в мире чувственном. Ибо божественная материя, приобретающая определенность, сама есть живое и мыслящее существо, тогда как материя посюстороннего мира, хотя и получает определенный характер, но сама по себе не становится одушевленным и мыслящим существом, а скорее напоминает собою разукрашенный труп. Специфическая форма есть образ, следовательно, и субстрат ее есть также образ; а так как в потустороннем мире образ есть нечто, причастное истине, то этим же характером обладает и субстрат. Поэтому следует согласиться с теми, которые считают материю сущностью, если речь идет о материи потустороннего мира. Ибо, несомненно, субстрат умопостигаемого мира есть сущность, или если мы будем мыслить его в целостной связи со свойствами, которыми он одарен, то его следует назвать просветленной сущностью.

Что же касается вопроса о вечности умопостигаемой материи, то он должен быть подвергнут исследованию, аналогичному с исследованием вопроса о вечности идей. Ибо мы можем говорить о возникновении идей лишь постольку, поскольку каждая из них имеет свое начало. Но так как начало это не лежит во времени, а идеи логически возникают в недрах разума, так как они рождаются не в процессе непрерывного становления, присущего чувственному миру, а в порядке вневременного бытия мира сверхчувственного, то идеи нужно признать вечными. Вечна также и разнородность, присущая умопостигаемому миру и являющаяся источником материи. В ней, как в первом акте движения, скрыто начало материи. Поэтому-то материю называют также принципом различия, ибо различие и движение имеют общее начало. Но движение и разнородность, исходящие от первоначала, лишены определенности; они нуждаются в содействии этого высшего начала, чтобы приобрести определенный характер. Обращаясь к нему, они становятся определенными. До обращения к высшему началу, материя и ее формы лишены определенности и не причастны добру; они еще не просветлены. Ибо, если источником света является высшее начало, то все, что озаряется этим светом, не всегда обладает собственным светом до того, как оно было озарено. В этом случае свет является для воспринимающей субстанции чем-то новым, приходящим извне. На этом мы можем считать вполне законченным наше исследование о материи в потустороннем мире.

Переходим теперь к исследованию материи как субстанции телесного мира. За необходимость существования самостоятельного субстрата наряду с телесным миром говорит превращение элементов. Ничто, находящееся в процессе изменения, не уничтожается бесследно (ибо в таком случае бытие, перейдя в небытие, погибло бы безвозвратно); точно так же и все, вновь возникающее, не возникает из ничего, — всюду совершается только переход одной формы в другую. При этом продолжает существовать та субстанция, которая приняла форму вновь возникшего тела и потеряла свою прежнюю форму. Всякое уничтожение, вообще, является тем же самым, ибо уничтожается всегда нечто сложное. Если же сложные субстанции состоят из материи и формы, то, следовательно, материя и форма свойственны всем предметам телесного мира. К тем же выводам приходим мы и путем индукции. Индукция, как и анализ, показывает нам, что все, подвергающееся уничтожению, обладает сложной природой. Если, например, мы превращаем чашу в золото, а золото растворяем в воде, то, по аналогии, мы должны допустить, что вода также разложима. Итак, первичные элементы должны состоять или из чистой формы, или из чистой материи, или же, наконец, из

соединения того и другого. Они не могут быть чистой формой, ибо откуда получат они без материи меру и величину? Они не могут быть также и первичной материей, ибо, как мы знаем, они подвержены уничтожению. Следовательно, они состоят из материи и формы, причем формальными определениями являются их качественные и пространственные признаки, а материальная природа их проявляется в субстрате, не имеющем определений, так как он не есть форма.

Мнение Эмпедокла, который относит элементы к материи, опровергается указанием на их уничтожаемость. Анаксагор, который считает материей смесь элементов и определяет материю не как способность к безграничному изменению, а как действительную совокупность сущего, тем самым снова упраздняет дух, форму, сообщая ей при этом соответствующие свойства. В форме заключено все, — как величина, так и все свойства, создаваемые и объемлемые понятием. Поэтому каждый разряд предметов, обладающих определенной формой, обладает также и определенными количественными свойствами. Так, например, количественные свойства человека не те, что свойства птицы, а свойства птицы вообще — иные, чем свойства данной определенной птицы. То обстоятельство, что некоторые сила извне привносит в материю количественные определения, не менее удивительно, чем то, что она сообщает ей качественные отличия, тем более что качество — это понятие, тогда как количество в своих проявлениях, как мера и число, не есть еще форма.

Но как можно представить себе нечто сущее, не обладающее величиной? Мне думается, — как нечто нетождественное с количественным. Ведь никто не вздумает утверждать, что сущее и количественное бытие одно и то же. Существует еще многое другое, что не поддается количественному определению. Вообще говоря, нужно считать не причастной количественным определением всю бестелесную природу, а материя, как мы знаем, также относится к бестелесному миру. Кроме того, количество, как таковое, не обладает количественными определениями; их имеет только то, что причастно количеству. Следовательно, и отсюда ясно, что количество в себе есть форма. И подобно тому, как предмет приобретает белый цвет благодаря своей причастности соответствующему началу, а самое это начало, вызвавшее к жизни белый и все другие, пестрые цвета, не есть нечто пестрое по своей природе, и может быть названо, если угодно, пестрым понятием, — так и то начало, которое создает величину определенных размеров, само, как таковое, не есть определенная величина, а величина в себе или понятие о величине. Теперь возникает вопрос: не состоит ли роль этого понятия в том, чтобы, приближаясь к материи, давать определенность тем отношениям

величины, которые в ней уже скрываются? Ни в коем случае. Ибо отношения величины не существуют вовсе как зародышевые формы малых размеров. Понятие величины создает заново отношения величины и количества, которые до того вовсе не существовали.

Как же я должен мыслить материю, лишенную определений величины? А как мы мыслим что-либо, лишенное того или другого качества? И какое представление является исходным пунктом для мышления? Нетрудно видеть, что это есть представление неопределенности. Ибо, если подобное познается подобным, то неопределенное должно познаваться при посредстве неопределенного. Нужно, правда, признать, что самое понятие неопределенности может приобрести определенный характер, но исходный пункт, от которого мы должны отправляться, чтобы достичь этой определенности, остается тем не менее неопределенным. И так как все познается с помощью понятия и мышления, — в этом же случае понятие устанавливает только общий признак неопределенности, а мышление остается лишенным всякого содержания, является по существу как бы полным отсутствием мысли, — то представление неопределенности есть не настоящее представление, ибо к нему примешивается момент иного, неистинного бытия с отражающим это бытие понятием. И возможно, что Платон имел в виду именно это, когда утверждал, что неопределенность может быть понята только своего рода ублюдочным разумом.

Что же такое неопределенность души? Есть ли это полное незнание, совершенное отсутствие всякого содержания? Нет, неопределенность заключает в себе некоторого рода положительное указание, и подобно тому, как для глаза темнота является материей всякого невидимого цвета, так и душа, впитывая в себя все, что в чувственно воспринимаемых предметах является как бы светлым началом, не имея затем перед собой ничего, что могло бы быть объектом ее определяющей деятельности, становится подобной зрению, которое в темноте как бы сливается с тем, что служит его объектом. Но что же имеет перед собой зрение в темноте? Нечто бесформенное и бесцветное, напоминающее неосвещенный предмет без определенных очертаний: в противном случае зрение само начнет создавать образы. Иначе обстоит дело с душой, которая мыслит ничто. В этом случае душа ничего не высказывает или, лучше говоря, она не испытывает никаких воздействий. Но когда она мыслит материю, то она испытывает своего рода воздействие, как бы впечатление от чего-то бесформенного. Дело в том, что когда душа мыслит какой-либо предмет с определенными очертаниями и определенной величины, то она мыслит его как нечто сложное, обладающее известным цветом,

вообще, известными качествами. Итак, объектом предметного мышления является всегда нечто целое, состоящее из гомогенных частей. Качества этого целого всегда выступают в мышлении ясно и резко, тогда как свойства бесформенного субстрата неясны и неопределенны именно потому, что этот субстрат не есть форма. Отделив все, что доступно мысли в сложных предметах со всеми их качествами, душа имеет перед собою то, что остается после логической обработки, и этот остаток она мыслит темно и неясно как нечто темное и неясное. Можно сказать даже, что душа мыслит это вне обычного акта мышления. Но так как сама материя не пребывает в состоянии неопределенности, а формируется в отдельные предметы, то и душа придает материи немедленно же предметную форму, ибо неопределенность причиняет ей страдания. Душа как бы боится остаться вне бытия; она не в состоянии долго находиться в мире не-бытия.

Теперь нам нужно ответить на вопрос, почему для возникновения предметного мира требуется еще наличность другого начала, помимо количественных и качественных определений. Дело в том, что все эти определения должны быть прикреплены к некоторому субстрату. Субстрат этот, следовательно, должен включать в себя массу и поэтому обладать величиной, ибо в противном случае он не мог бы служить объемлющим началом телесного мира. Да кроме того: если бы он был лишен определений величины, то он, не охватывая ни формы, ни качества, с одной стороны, ни протяжения, ни величины — с другой, не имел бы никакого значения. Ведь там, где мы в телесном мире встречаем определения величины, источник их, как кажется нам, лежит в материи. И подобно тому, как, вообще, все действия, влияния, все промежутки времени встречаются в сфере бытия, не будучи прикрепленными к какому бы то ни было материальному субстрату, так и отдельные элементарные тела не нуждаются в материи, а каждое из этих тел, как самодовлеющее целое, остается самим собой во всем своем многообразии, являясь продуктом совместного действия нескольких форм. Итак, материя без определений величины есть слово, лишенное содержания. Заметим теперь, что воспринимающее начало, чем бы оно ни было бы по своей природе, вовсе не должно само обладать массой, если только ему не присущи уже определения величины. Так, например, душа, все воспринимающая по своей природе, включает в себя все одновременно, тогда как, если бы ее акциденцией была величина, она воспринимала бы все с точки зрения величины. Что же касается материи, то она воспринимает все как нечто протяженное, именно потому, что она по природе своей одарена соответствующей способностью. Нечто аналогичное представляют животные и растения, которые по мере роста

не только увеличиваются в размерах, но в соответствующей пропорции совершенствуются и качественно. Однако, если мы, опираясь на эту аналогию и исходя из того, что растения и животные уже наперед обладают некоторой величиной, играющей роль субстрата по отношению к качественно формирующему началу, сделаем вывод, что и материя должна обладать определениями величины, то вывод этот будет ошибочным. Ибо материя животных и растений не есть материя вообще, а именно материя этих единичных предметов: материя же вообще должна получить свои определения величины из иного источника. Итак, субстрат, воспринимающий форму, не должен по природе своей быть массой, но вместе с тем нужно, чтобы он, при самом возникновения своем, заключал в потенции как массу, так и остальные качественные определения, обладал бы отражением массы, своего рода предрасположением к тому, чтобы сделаться массой, иначе говоря, это должна была пустая масса. Вот почему некоторые философы считали материю началом, тождественным с пустотой. Я же говорю, что материя это — призрак массы, потому, что и душа, когда она, приходя в соприкосновение с материей, не имеет объекта для своей формирующей деятельности, сначала как бы теряется в неопределенности, оказывается не в состоянии установить границы и дать обозначения тому, что она имеет перед собою. Только после этого она начинает выполнять свою формирующую работу. Поэтому мы не имеем права приписывать материи какие бы то ни было размеры, считать ее малой или, наоборот, большой по величине, а должны одновременно признавать за ней как малые, так и большие размеры, равно как, с другой стороны и в том же самом смысле, ее нужно одновременно считать и массой, и началом, лишенным всяких определений величины. Дело в том, что это есть материя массы, и, переходя от больших размеров к малым или наоборот, она совершает эти переходы как бы в пределах массы. И именно, благодаря неопределенному характеру присущих ей свойств массы, материя и оказывается способной к восприятию определений величины. В нашем представлении она может, конечно, выступать как настоящая масса. Ибо все остальные вещи, лишенные определения величины, обладают единичными формами, качественно определенными, и таким образом они не могут служить источником представления о массе. Материя же, обладающая неопределенным характером, не способная к самостоятельному существованию, устремляется то в одном, то в другом направлении навстречу каждой новой форме, и при своей всесторонней податливости она приобретает качественное многообразие и в процессе становления приобретает природу массы.

Итак, определения величины способствуют возникновению телесного мира, ибо качественные формы тел причастны величине. Но мы встречаем их не в самой величине, а в том, что обладает определениями величины. Ибо, если бы они были свойственны величине как таковой, то мы не встречали бы их в материи, и они, подобно самой материи, были бы лишены определений величины и не были бы способны к существованию. Это были бы чистые понятия, которые существуют только в душе, и в таком случае вовсе не существовало бы телесного мира. Итак, здесь многое должно быть охвачено высшим единством, и это единство, причастное величине, не есть в то же время величина как таковая. Поэтому всякое смешение качественно различных субстанций возможно благодаря наличности материи, и так как каждая субстанция привносит свою собственную материю, то все смешение не нуждается в дальнейшем носителе. Тем не менее требуется нечто, что было бы в состоянии охватить собою это смешение, будь это нечто своего рода сосудом или определенным местом пространства. Однако, материя предшествует пространству, и, следовательно, тела, как таковые, нуждаются прежде всего в материи. Ведь не нужно думать, что если акты действия и влияния обладают нематериальной природой, то поэтому и тела должны быть также нематериальны. Дело в том, что тела суть нечто сложное, акты же нет. Ибо всякое действующее начало пользуется для проявления своей деятельности материей как субстратом, который пребывает в действующем начале. В самом процессе действия материя не выступает активно, да действующее начало и не требует этого. Точно так же ни одно действие не превращается в другие, ибо в этом случае они были бы прикреплены к материи, а само действующее начало переходит от одного акта к другому и, таким образом, является материей по отношению к актам своего проявления. Итак, материя необходима для проявления как качественных определений, так и определений величины, а следовательно, необходима для телесного мира. Следовательно, это не пустое слово: субстрат телесного мира существует, хотя он невидим для нас и не имеет величины. Если бы мы захотели отрицать его, то с таким же точно правом можно было бы отрицать существование различных свойств и самой величины, так как все это, взятое само по себе, не существует. Если же все это действительно существует, хотя, взятое в отдельности, и в неясном виде, то тем более должна существовать материя, хотя ее существование носит неопределенный характер, и она недоступна для наших чувств. Мы не видим ее, ибо она бесцветна; мы не слышим ее, ибо она не производит никакого шума; она не обладает ни вкусом, ни запахом, а потому ни язык наш, ни нос не воспринимают ее. Но

может быть, мы воспринимаем ее осязанием? Этого также не может быть, ибо она не есть тело. Для осязания нужен телесный предмет, ибо с его помощью мы воспринимаем нечто плотное или разреженное, мягкое или твердое, влажное или сухое. Материя не обладает ни одним из этих свойств и может быть постигнута только представлением. Однако, представление это не исходит от духа, а лишено всякого содержания. Поэтому-то такое представление есть, по выражению Платона, представление ублюдочное. В нем не содержится даже общего представления о телесности. Ибо, если телесность является понятием, то этим самым оно отлично от материи и есть нечто иное; если же понятие телесности уже воплотилось в определенном образе и как бы смешалось с материей, то ясно, что этот продукт есть уже не только материя, но и тело.

Обратимся теперь к другой стороне вопроса. Если допустить, что субстрат обладает качественной природой, то нужно прежде всего определить, что такое эта природа. Затем нужно ответить на вопрос, каким образом качество может вообще играть роль субстрата. Каким образом нечто, лишенное определений величины, может обладать качественной природой, которая с своей стороны не связана ни с материей, ни с величиной? Если же эта природа есть нечто определенное, то каким образом она может быть материей? Наоборот: если она есть нечто неопределенное, то в таком случае она уже не качественная природа, а субстрат и искомая материя. — Однако, ничто, по-видимому, не препятствует тому, чтобы материя, именно благодаря своей непричастности какому бы то ни было качественному определению, обладала, несмотря на свою бескачественность, некоторым характерным строением, представляющим ее существенное отличие от других предметов и являющимся как бы отрицанием их положительных свойств? Ведь слепой, например, лишенный определенного положительного свойства, тем не менее обладает известным отличительным признаком. Если, таким образом, материя лишена подобных частных свойств, то как можно сказать, что она не имеет никаких отличительных признаков? Если же она, вообще, есть полное отрицание всех частных свойств, то, признавая, что отсутствие положительного свойства является также своего рода признаком, мы тем более должны считать такую материю обладающей качественной природой. Однако тот, кто признает это, в сущности говоря, превращает решительно все в качественно-определенные явления и в известные отличительные признаки, так что, например, и количество и сущность являются с этой точки зрения качествами. Следовательно, все обладает определенной природой, а тем самым причастно качеству. Нужно тем не менее сказать, что стремление превратить нечто,

не имеющее положительных свойств, в качественно-определенное явление на основании только его отличия от другого действительно качественно-определенного явления, является смешной затеей. А именно, если мы скажем, что самое отличие, как таковое, является источником определенной природы этого нечто, то такое заявление будет неверно, ибо ведь и качество, как таковое, не имеет определенной природы. Если же мы будем рассматривать это нечто определенным просто в силу его отличия, то нужно помнить, что отдельное явление не может быть отличным или тождественным само по себе, а лишь в силу отличия или тождества по отношению к другому. Поэтому-то отсутствие данного свойства не является само свойством или признаком качественного порядка, а только отрицанием качества или какого-либо иного факта, как, например, бесшумность выражает только отсутствие шума или какого-нибудь другого явления. Отсутствие есть отрицание, тогда как качество есть соотношение. Материя же не имеет образа, и это является ее собственностью, ибо ей свойственно отсутствие формы и качества. Поэтому-то не имеет смысла называть материю качественным началом, тогда как она не есть качество, точно так же, как неправильно утверждение, что материя именно потому есть начало величины, что она сама не обладает величиной. Итак, особенность материи не есть нечто отличное от нее самой, как бы свойство, привходящее извне. Особенность эта определяется свойственной материи ролью быть всегда чем-либо иным, чем это данное. И это иное, взятое как единичное явление не есть просто иное, а всегда обладает определенной формой, так что его следует правильнее называть «нечто иное». Для того же, чтобы указать неопределенный характер инобытия материи, нужно определять ее не как «нечто», а употреблять по отношению к ней только термин «иное».

Теперь нам нужно исследовать, является ли отрицанием в смысле отсутствия признаков сама материя как таковая, или же отрицание есть нечто, только присущее материи. Сторонники мнения, по которому материя и отрицание суть два логически различных проявления одного и того же субстрата, должны были бы прежде всего показать, в чем состоит логически различное содержание этих двух понятий, т. е. дать понятие материи, не заключающее в себе понятия отрицания и, наоборот, понятие отрицания, не имеющее ничего общего с понятием материи. Ведь между этими двумя понятиями может, вообще говоря, существовать троякого рода соотношение. Оба понятия могут или вовсе не входить одно в другое, или же первое может так же содержаться во втором, как второе в первом, или же, наконец, только одно из этих двух понятий — безразлично какое — может

содержаться в другом. В первом случае, когда каждое понятие существует само по себе, не касаясь другого, эти понятия представляют две самостоятельных единицы, и материя есть нечто иное, чем отрицание, даже если отрицание является ее акциденцией. При этом одно понятие не должно содержаться в другом даже потенциально. Во втором случае, если понятие относятся друг к другу, например, так, как понятие «вздернутый» к понятию «вздернутый нос» — мы имеем все-таки два самостоятельных понятия. И наконец, если они относятся друг к другу так, как понятие огня к понятию теплоты, т. е. так, что первое понятие охватывает второе, но не наоборот, причем материя является в такой же мере отрицанием, в какой мере огню присуща теплота, то они и в этом случае не суть нечто единое. Ибо теплота здесь по природе своей уподобляется огню, тогда как субстрат — а этим субстратом должна быть материя — есть «иное». Но, быть может, материя и отрицание являются логически различными проявлениями одного и того же начала таким образом, что отрицание вовсе не указывает на существование чего-либо иного, отличного от отрицаемого, и, следовательно, отрицание бытия есть как бы его уничтожение. Ведь отрицание не прибавляет никаких новых признаков, а указывает, что нечто не существует. Итак, действительно ли отрицание равнозначаще с не-бытием? Допуская, что отрицание, в смысле отсутствия признаков, не существует самостоятельно, так как оно относится не к бытию, а к чему-то иному, мы имеем перед собой снова два понятия, из которых одно целиком подходит к субстрату, а другое указывает на отношение отсутствия признаков к «иному». Или, лучше говоря, одно понятие есть понятие материи в ее отношении к иному или понятие субстрата в его отношении к иному, понятие же отрицания соответствует этим отношениям постольку, поскольку оно указывает на их неопределенный характер. Вообще же, как в том, так и в другом случае, понятия эти едины в субстрате своем, различны — в своем логическом выражении. Но здесь возникает вопрос: каким образом отрицание, являющееся благодаря своей неопределенности, безграничности и бескачественности началом тождественным с материей, тем не менее обладает отличным от нее логическим выражением?

Это возвращает нас к исследованию вопроса, является ли безграничность и неопределенность акциденцией какого-либо иного начала, а если да, — то как возможно это. Вместе с тем нам нужно ответить и на вопрос, является ли акциденцией отрицание как отсутствие всяких определенных признаков. Если все, что относится к категории чисел и понятий, находится вне безграничности, то все то, что является объектом формирующих и движущих сил, и есть по

необходимости безграничное. Ведь все границы, нормы, все вообще оформленное, встречающееся в других вещах, коренится в числах и понятиях, но при этом формирующей силой служит не то, что уже оформлено, и не самый порядок, уже воплощенный в вещах, а граница, норма, понятие. Нужно иметь в виду, что формирующая сила есть совершенно не то, что служит ее объектом. Таким объектом является материя, а также все, что так или иначе причастно материи или ее понятию. Таким образом, материя и есть по необходимости безграничное, но при этом так, что безграничность не является акциденцией материи, как бы привходящей извне. Дело в том, что все, привходящее извне как акциденция должно быть сначала понятием, а безграничное не есть понятие. Затем, что именно в мире бытия должно было бы получить безграничность в качестве акциденции? Граница и все, что ею ограничено. Но материя не является ни тем, ни другим. А кроме того, безграничность, привходя к тому, что ограничено, должна была бы уничтожить его природу. Следовательно, безграничное не есть акциденция материи, а сама материя как таковая есть безграничное. Ведь и материя умопостигаемого мира есть тоже безграничное, порождаемое безграничностью Единого или, вернее говоря, безграничностью его могущества и вечностью его бытия, ибо безграничность как таковая не содержится в Едином, а является продуктом его творчества. Здесь возникает ряд вопросов. Каким образом безграничное может существовать и в умопостигаемом мире, и в мире чувственного бытия? На это следует ответить, что безграничное двойственно по своей природе. Чем же отличается одно безграничное от другого? Они отличаются друг от друга, как прообраз от копии. Следует ли заключить отсюда, что безграничное чувственного мира менее безгранично, чем безграничность мира умопостигаемого? Как раз наоборот, ибо поскольку оно, как копия, дальше отстоит от истинного бытия, постольку оно обладает еще более высокой степенью безграничности. Ибо большая степень неопределенности свойственна именно тому, что менее определенно, подобно тому, как меньшая степень добра означает большую степень зла. Итак, безграничное умопостигаемого мира обладает большею полнотою бытия, является формою или понятием безграничного, тогда как безграничное чувственного мира менее причастно бытию именно постольку, поскольку оно удалилось от истинного бытия и погрузилось в призрачное существование и обладает в действительности более высокой степенью безграничности. Теперь встает новый вопрос: все равно ли быть безграничным как таковым или только обладать безграничностью? Так, где понятие и материя существуют раздельно, это не одно и то же; там же, где мы имеем дело только с материей,

одно можно считать вполне тождественным с другим или, что еще лучше, можно сказать, что безграничность вообще не свойственна материи, ибо безграничность есть понятие, а понятие не может находиться в безграничном, не разрушая его природы. Поэтому-то материю следует считать, в противоположность понятию, безграничной по природе. Ибо, подобно тому как понятие, поскольку оно не воплощается в чем-либо другом, остается абсолютно чистым понятием, так и материя в полную противоположность этому чистому понятию остается по отношению к безграничности чистой материей, т. е. безграничным.

Теперь еще вопрос: тождественна ли материя с инобытием? Нет, только с той частью инобытия, которая составляет противоположность истинному бытию, а именно понятием, следовательно, в этом смысле существует и небытие как отрицание всяких признаков, если только отрицание это образует противоположность с бытием в смысле логических понятий. Но разве отрицание это не будет уничтожено, если к нему присоединится то, что составляет предмет отрицания? Ни в коем случае, ибо основой всякого явления служит не мир явлений, а то, что является отрицанием, отсутствием всяких свойств. Точно так же средой, где воплощается принцип ограничения, является не то, что уже ограничено и не самая граница, а безграничное, именно поскольку оно еще не подвергалось ограничению. Но каким же образом принцип ограничения, соединяясь с безграничным, не уничтожает природу этого последнего, тем более, что безграничность не является акциденционным признаком? Если бы безграничное было количественно-безграничным, то, конечно, его природа была бы уничтожена, но именно потому, что это не так, природа безграничного продолжает жить и в мире бытия. Здесь становится действительностью и получает печать совершенства все, чем безграничное обладает по своей природе, подобно тому, как необработанная почва только после обработки развертывает все таящиеся в ней свойства. Женщина, оплодотворенная мужчиной, не теряет поэтому своей женственности, а наоборот, становится еще женственнее, т. е. становится в еще более высокой степени тем, чем она была. Теперь еще вопрос: сохраняет ли материя характер злого начала даже после того, как она становится причастной добру? Несомненно, и это потому, что материя нуждается в добре, так как она по своей природе чужда ему. Ибо все, что, с одной стороны, обладает некоторыми данными, с другой же — нуждается во многом, занимает в некотором смысле среднее положение между добром и злом, так как оно причастно к тому и другому. Но то, что не обладает решительно ничем, что прозябает в нужде или, вернее, есть само воплощенная

нужда, то неизбежно относится к категории зла. Ибо здесь мы имеем не только недостаток богатства или отсутствия силы, — здесь не хватает всего: разума, добродетели, красоты, образа, формы, качества. Как при таких условиях материя может не быть крайним злом, безобразием, мерзостью! Что же касается материи в умопостигаемом мире, то она относится к категории бытия, ибо то, что стоит выше ее, само выходит за пределы бытия. Но в чувственном мире то, что предшествует материи, уже само принадлежит к категории бытия. И поэтому здесь материя как нечто не сущее является инобытием по отношению к красоте бытия.

О ПОНЯТИЯХ ВОЗМОЖНОСТИ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ
(Эннеада 2-ая, книга 5-ая)

О некоторых вещах мы говорим, что они существуют «в возможности», о других, — что они существуют «в действительности». Наконец, мы называем «действительностью» некоторую часть мира бытия. Нужно, поэтому, исследовать значение понятий «в возможности» и «в действительности». На самом ли деле действительность родственна с тем, что существует в действительности, и все, что относится к сфере деятельности, тем самым и существует в действительности? Или, быть может, эти два понятия различны, и то, что существует в действительности, вовсе не должно необходимо относиться к сфере действительности. По отношению к чувственному миру ясно, что существующее в действительности проявляется здесь под категорией возможности, и возникает лишь вопрос, верно ли это и по отношению к умопостигаемому миру, или там все действительное выступает исключительно в действительности. А затем нужно исследовать, всегда ли действительно существующее проявляется в чувственном мире как возможное, и если всегда, то не может ли оно когда-либо проявиться в действительности, ибо действительное не совершенствуется с течением времени. Но прежде всего нужно ответить на вопрос, что значит существовать «в возможности», ибо ведь ясно, что мы не имеем права говорить, что нечто существует исключительно в возможности. С другой стороны, имея перед собой ничто, мы не можем применить к нему понятие «в возможности». Так, например, металлическая руда есть в возможности статуя. Но если из нее не будет ничего изготовлено и она решительно ни в чем не изменится по сравнению с тем, как она существует сейчас, то она

и останется той же самой рудой. Однако, этот модус существования свойствен руде уже в настоящем, а не в будущем; каким же образом руде можно приписать стремление стать чем-то иным по сравнению с тем, как она существует сейчас? Поэтому нельзя сказать, что руда существует «в возможности». Следовательно, все то, что существует в возможности как нечто иное должно быть обозначено как нечто «могущее вызвать к жизни что-либо иное по сравнению с самим собою». При этом явление, порождающее это иное, может само или продолжать свое существование, или же погибнуть, как бы принося себя в жертву вновь возникающему. Ведь далеко не одно и то же руда, существующая в возможности как статуя, или вода, существующая в возможности как руда, или, наконец, воздух, существующий в возможности как огонь. Нужно ли из определившейся таким образом природы бытия «в возможности» сделать тот вывод, что это бытие является творческой способностью по отношению к тому, что возникает в будущем, так что, следовательно, руда является творческой силой по отношению к статуе? Нет, поскольку в понятии «творческая сила» заключен элемент активного воздействия; активная творческая сила не может быть названа существующей в возможности. Если же мы понятие «в возможности» будем рассматривать не только как понятие, противоположное понятию «в действительности», но будем видеть в нем проявление начала, противоположного самой действительности как таковой, то тогда мы сможем говорить о бытии в возможности или, что будет лучше и яснее, мы скажем, что понятие «в возможности» противоположно понятию «в действительности», а понятие возможного — понятию действительного бытия. Поэтому все, что «существует в возможности», является своего рода субстратом всех тех сил, образов и форм, которые оно стремится восприять и к восприятию которых оно пригодно. При этом каждый данный акт подобного восприятия может означать либо ухудшение, либо улучшение формы, которая в действительности всегда носит иной характер.

Относительно же материи нам необходимо исследовать, является ли она в возможности тем, во что она потом превращается, тогда как она в действительности есть нечто иное, или же она в действительности есть ничто, и таким образом все, что мы называем существующим в возможности, превращается в действительность благодаря тому, что оно воспринимает форму пребывающего бытия. Или, иначе говоря, имеем ли мы право называть статую существующей «в действительности», противопоставляя при этом статую в действительности статуе в возможности, а не относя выражение «в действительности» к тому субстрату, который мы обозначили статуей в

возможности. Если это так, тогда существующее в возможности не обладает действительностью, а действительность как таковая возникает из того, что предшествовало ей как возможное. Ибо действительное бытие — не как материя, а как ее форма — включает в себя и то и другое. Это мы видим ясно, когда из одной субстанции возникает другая, как, например, из руды статуя. Дело в том, что статуя, рассматриваемая одновременно как возможная и действительная, является иной субстанцией по отношению к руде. По отношению же к тому, что вообще прекращает свое существование, совершенно ясно, что оно было в возможности иным. Но вот другой пример: грамматик в возможности становится грамматиком в действительности; каким образом в этом случае возможное и действительное бытие могут быть отличены друг от друга? Ведь ясно, что Сократ в возможности есть то же самое, что Сократ в действительности. Но разве можно сказать, что его знания заключались в его прежнем невежестве? Ведь он был знающим только в возможности. На это нужно ответить, что его знание носит акциденциальный характер. Ибо он является знающим в возможности не потому, что он невежествен, а невежество есть для него акциденциальный признак, тогда как его душа, обладающая богатыми задатками, была с самого начала как разумная знающей и в возможности. Итак, и наш грамматик в возможности носит в себе это «возможное бытие» даже и тогда, когда он уже сделался грамматиком в действительности. Но возможно также, что между действительностью и возможностью существует и иное соотношение, а именно, в тех случаях, где возможное бытие является простой формой. Если же возможное бытие является субстратом, а действительное обладает, как на примере с статуей, двойной природой, то в чем состоит в этом случае форма руды? Мне кажется, что было бы целесообразным называть ту форму и образ действительного бытия, благодаря которой нечто существует не только в возможности, но и в действительности, — не действительностью вообще, а действительностью этого единичного факта. Ибо в противном случае мы могли бы смешать эту действительность с другой, не имеющей ничего общего с данной творческой силой. Дело в том, что возможное бытие заимствует свою действительность от другого, тогда как все возможности, заключаемые в действительном бытии, берут свой источник из него самого. Примером этого может служить свойственная человеку душевная способность, на основе которой возникает в действительности добродетель мужества и ее проявления. Вот все, что можно сказать по этому поводу.

Все, сказанное до сих пор, мы приложим к исследованию следующего вопроса: имеем ли мы право предположить, что в умопостигаемом мире нечто существует «в действительности», или же там все обладает действительным бытием, а также приложимо ли к этому миру понятие «возможного существования»? В умопостигаемом мире не существует ни материи, которой присуще бытие «в возможности», ни таких фактов или явлений умопостигаемой природы, которые могут в процессе развития перейти в другие формы, одним словом, — ничего, что могло бы, оставаясь неизменным или выходя за пределы своего существования, породить нечто иное, и поэтому там, само собой разумеется, не может быть ничего «в возможности». В этом мире все имеет субстанциальный характер и от века непричастно времени. Если мы обратимся к тем мыслителям, которые признают существование материи в умопостигаемом мире, с вопросом, не заключается ли и в той материи «возможное» бытие, то какой ответ они могут нам дать? Ведь если даже умопостигаемая материя обладает другой природой, чем материя чувственного мира, то и там, в умопостигаемом мире, каждая отдельная вещь должна обладать своего рода материей, затем формой, а также и тем, что является продуктом их взаимодействия. Нетрудно видеть, что в ответе своем они укажут на формальный характер того начала, которое является материей умопостигаемого мира. Ведь и душа по природе своей является формой, хотя по отношению к высшему началу она может быть материей. Но следует ли отсюда, что материя умопостигаемого мира может включать в себя «возможное» бытие? Нет. Ибо эта материя есть формальное начало, а форма не относится к будущему и неделима по своей природе — только логический анализ может разложить ее. Кроме того, материя постольку причастна форме, поскольку дело идет о существе, объединяющем оба начала в единой природе. Так и Аристотель говорит, что телесное начало пятого порядка нематериально.

Какова же с этой точки зрения природа души? В потенции она — живой организм даже и тогда, когда она еще не существует; потенциально она заключает в себе и музыкальную гармонию и, вообще, все те формы, в которых она проявляется, хотя самые формы эти носят преходящий характер. Следовательно, материя существует и в умопостигаемом мире. Или, вернее говоря, источником возможного бытия в умопостигаемом мире является не материя, а душа. Что же назовем мы существующим там «в действительности»? Соответствует ли действительность потустороннего мира действительности статуи, в которой объединяются «возможное» и «действительное» бытие, проникнутое формальным началом? В потустороннем

мире это единство обусловлено тем, что обе стороны бытия обладают всей полнотой существования. Духу не нужно переходить из возможности потенциального в сферу действительного мышления, ибо в этом случае он нуждался бы в высшей силе, имеющей свой источник вне «возможного» бытия. Наоборот, дух объемлет собою все. Ведь то, что существует в возможности, нуждается в посторонней силе для того, чтобы перейти в действительность; то же, что всегда остается подобным самому себе, — то всегда существует в действительности. Следовательно, все основные начала существуют в действительности, ибо они заключают все, что по необходимости присуще им, и обладают этим всем вечно. Это относится и к душе, поскольку она есть часть не материального, а умопостигаемого мира. Точно так же та душа, которая, как, например, растительная душа, находится в материальном мире, обладает в действительности другой природой. Ведь и она присуща действительности. Итак, следовательно, в умопостигаемом мире все обладает характером действительности, а поэтому и живет в действительности? Несомненно. И если мы называем природу умопостигаемого мира «свободной от сна», вместилищем жизни в ее наивысших формах, то нужно признать, что в том мире находят себе воплощение самые прекрасные формы действительности, что там все полно бытия и жизни, что мир тот является поистине началом и источником души и разума.

Все же другое, что существует «в возможности», приобретает, переходя в действительность, другой образ, и это обстоятельство мы выражаем тем, что называем это бытие по отношению к действительности бытием в возможности. Но каким же образом можно сказать о мнимо сущей материи, которую мы называем потенциальной совокупностью бытия, что она причастна бытию и в действительности? Если бы это было так, то материя не могла бы быть уже более потенциальной совокупностью бытия. А если она не причастна бытию, то отсюда необходимо следует, что она сама не есть нечто сущее. Но как же она может быть чем-либо в действительности, когда она вовсе не причастна бытию? Можно сказать еще, что, хотя она сама и не относится к одному порядку бытия с тем, что из нее возникает, — но она, все-таки, может быть причастна бытию, так как материальный мир не исчерпывает всей сферы сущего. Но, если, с другой стороны, она ничем не связана с миром материального бытия, то ей нельзя приписать самостоятельного существования. Представляя собой нечто бесформенное, она не может быть также и формой, следовательно, не может быть причислена к формам. Итак, и в этом смысле ей нельзя приписать бытия. Являясь, таким образом, с обеих сторон причастной миру небытия, она представляет собою

многостороннее отрицание сущего. Но, если она по природе своей совершенно чужда истинному бытию, и даже оказывается не в состоянии стать причастной бытию мнимому, обладая, следовательно, еще более призрачным существованием, чем самый призрак разумной идеи, — то в какой порядок бытия должна быть она включена? А если такого бытия нет, то чем же является материя в действительности?

Итак еще раз: какое определение должны мы дать материи? Каким образом она может быть материей бытия? Именно так, что она является бытием в возможности. Этим и объясняется, что, воплощая будущее бытие, она не существует в настоящем; бытие является для нее отодвинутым вдаль, относящимся к будущему: она как бы переносится на то, что только еще будет. Вместе с тем нужно помнить, что материя в возможности не есть тот или иной единичный предмет: в возможности — она все. Но не имея самостоятельного существования, а являясь материей всего, она не причастна действительности. Ибо как только она проявляется в действительности, ее проявление уже более не материя, и поэтому, для того, чтобы существовать, она должна была бы быть не материей вообще, а определенным видом материи, например, рудою. И поэтому небытие, свойственное материи, не есть нечто, только отличное от бытия, как, например, движение. Ведь движение причастно еще бытию, исходит от него и в нем совершается: материя же как бы навсегда изгнана из мира бытия и целиком изолирована. Неспособная к какому бы то ни было изменению, всегда тождественная сама себе, она остается тем, чем была с самого начала, а именно — небытием. С самого начала она была чужда миру действительности, и, непричастная какому бы то ни было бытию, она не могла служить источником изменения. Ибо, если бы материя должна была явиться началом определенного явления, то она была бы не в состоянии восприять даже слабый отблеск его, так как, заключая в возможности следующее новое явление, была бы способна обнаружить себя только тогда, когда первое явление уже исчезло. Но и по отношению к новому возникающему явлению она обречена на ту же самую роль. Вовлеченная в сферу явлений, она в действительности не относится ни к тому, ни к другому, и ей не остается ничего иного, как быть бледным и неясным потенциальным образом того, что не может быть воплощено в ней. В действительности же она обманчивый призрак, лживый образ действительности. Или, иначе говоря, она есть воплощенная ложь, истинное небытие. И не имея в действительности никаких точек соприкосновения с бытием, она находит свое истинное выражение в мире небытия. Поэтому, для того, чтобы существовать, она должна

не существовать в действительности, а для того, чтобы быть совершенно непричастной миру истинного бытия, она должна существовать в мире небытия. Ведь, если мы лишим призрачное бытие его призрачности и если мы придадим характер действительности тому, что по природе своей является потенциальным бытием, то мы тем самым уничтожим специфическую форму его существования, которая обладает бытием лишь в возможности. Итак, если мы должны приписать материи признак неуничтожаемости, то вместе с тем мы должны признать существование материи как таковой. Но из всего сказанного следует, что мы можем сделать это, только признавая материю как существующую в возможности. Кто не согласен с этим, тот должен опровергнуть наше доказательство.

О СУБСТАНЦИИ И КАЧЕСТВЕ
(Эннеада 2-ая, книга 6-ая)

Является ли бытие и сущность двумя различными принципами таким образом, что бытие должно мыслиться нами свободным от всех конкретных признаков, тогда как сущность включает в себе эти элементы, как, например: движение, покой, тождество, различие. И не следует ли далее признать, что эти элементы входят в сферу бытия? Мир как целое, конечно, является сущностью, но каждое отдельное явление в нем относится отчасти к миру бытия, отчасти же причастно движению такового и т. д. Движение же обладает акциденциальным бытием. Следует ли отсюда, что оно обладает также акциденциальной сущностью? Мы приписываем движению акциденциальное бытие, потому что в сфере бытия отсутствуют индивидуальные признаки.

Образы же, входящие в сферу сущности, индивидуально отличаются друг от друга. Мир сущности нельзя сравнивать с семенем животного, где все части взрослого организма существуют нераздельно, сливаясь друг с другом, — в мире сущности образы ведут раздельное существование, именно потому, что это образы, а не нечто сущее. Обращаясь к качественным признакам умопостигаемого мира, должны ли мы считать их существенными различиями в мире сущности или в мире бытия, т. е. такими различиями, которые являются, в свою очередь, источником новых существенных различий? Подобный взгляд имеет за собой известное основание. Но, с другой стороны, следует считать ошибочным разделение качественных различий чувственного мира на два разряда, из которых первый заключает в себе различие по сущности, как, например, различие

между двуногим и четвероногим животным, второй же охватывает мнимые различия, называемые нами качественными признаками. А между тем то же самое различие, которое в одном случае имеет существенный характер, может в другом случае быть лишено этого характера и играть роль простой акциденции.

Так, например, белый цвет является существенным признаком лебедя или свинцовых белил; по отношению же к сущности этих вещей он является акциденцией.

Вообще говоря, момент логического различия, отнесенный к сущности, не есть качество: рассматриваемый же как элемент внешнего проявления сущности, он является качественным определением. Или, выражая эту мысль иначе, нужно рассматривать качественное определение как нечто двустороннее.

С одной стороны, это есть признак сущности, с другой же стороны, это есть качественный признак, благодаря которому сущность проявляется в той или иной форме.

В этом последнем случае качественное определение не может быть причиной перехода какого-нибудь явления в мир сущности или обратно; оно только вызывает внешние изменения в сущности, уже существующей во всей полноте бытия. Этот признак является внешней прибавкой к сущему, появляется ли оно в телесной или духовной форме. Но, если даже согласиться с тем, что видимый белый цвет является существенно необходимым признаком свинцовых белил, тогда как, например, для лебедя он не является таким признаком, ибо могут существовать и черные лебеди, то и в таком случае нужно признать акциденциальный характер этого качества. С другой стороны, тепло является признаком, дополняющим понятие огня. Если кто-нибудь скажет поэтому, что природа огня относится к миру сущности, то не нужно ли признать, что аналогичное соотношение мы имели в примере с белилами? Несомненно, для огня, как мы его видели, его огненная природа или тепло является таким же существенным признаком, как белый цвет для белил.

Таким образом, одни и те же понятия играют роль существенных признаков, а не определений качества, как и наоборот: могут выступить определениями качества, а не существенными признаками. Поэтому не имеет никакого смысла приписывать существенным признакам самостоятельное существование, а у других признаков его отрицать. Оба эти разряда понятий относятся к одной и той же природе. Нужно, наоборот, сказать, что понятия, которыми создается эта природа, являются в своей совокупности существенными (субстанциальными) понятиями. Явления же, в которых воплощаются эти понятия, являются в нашем мире качественным отражением того, что в

умопостигаемом мире является сущностью (субстанцией), а следовательно, сами по себе не относятся к миру сущности. Поэтому мы всегда попадаем на ложную дорогу, если при исследовании сущности вещей мы покидаем мир сущего и переходим в мир качественных признаков: то, что мы, опираясь на определенную совокупность качественных признаков, называем огнем, не есть еще сущность огня. Хотя в видимом огне и проявляется его сущность, но качественные формы ее проявления отдаляют нас от этой сущности. Мы называем эти формы качественными признаками, и по отношению к предметам чувственного восприятия это название совершенно уместно. Все эти предметы не входят в сферу сущности, а представляют собою только ее проявления. Это обстоятельство приводит нас к вопросу о том, каким образом мир сущего слагается из элементов, не имеющих существенного характера.

Было сказано уже, что одно явление, возникая из другого, должно иметь отличную от первого природу; к этому мы должны теперь добавить, что и результат развития не относится к миру сущности. Но можем ли мы сказать, что умопостигаемая сущность слагается из элементов, не обладающих субстанциальной природой. На это мы должны ответить, что потусторонняя сущность, обладающая истинным и нераздельным бытием, как бы соединяет в себе все различия мира бытия. Иначе говоря, мы называем ее сущностью благодаря тому, что к миру бытия присоединяются еще действенные силы; эта прибавка, превращающая бытие в сущность, по-видимому, совершенствует его, но скорее следует думать, что благодаря ей сущность удаляется от бытия, так как все сложное менее совершенно, чем простое.

Теперь нам необходимо исследовать природу качества; возможно, что добытые результаты рассеют наши сомнения. Прежде всего следует ответить на вопрос, должны ли мы отождествить качественное определение как таковое с элементом, дополняющим сущность, не считаясь с тем, что это качественное дополнение относится не к сущности вообще, а к сущности, уже обладающей определенной природой. Следовательно, у этой сущности ее общая природа должна существовать еще до проявления особой сущности и качественной определенности. Но что же составляет общую сущность огня, предшествующую его особой сущности? Телесная природа? Но тогда сущность будет заключаться в телесности; огонь есть теплое тело и в качестве такового не относится к миру сущности. Понятие теплоты относится здесь так к понятию огня, как понятия «приплюснутый нос» к понятию «приплюснутость». Отнимем у огня его теплоту, блеск и свет, а это все, по-видимому, качественные признаки, — и

у нас останется вместо огня пространственная форма в трех измерениях, и роль сущности будет играть материя. Но это вряд ли верно, так как форма есть понятие. Что же является продуктом взаимодействия между понятием и субстратом? Этот продукт не есть то, что мы видим и ощущаем в качестве огня, ибо этот видимый огонь состоит из качественных определений. Если б мы сочли его искомым продуктом, то нам пришлось бы считать горение творческим актом понятия, точно таким, как процессы согревания, окраски в белый цвет и т. д. Но в таком случае понятие качества не войдет ни в одну из известных нам сфер бытия. Нужно заметить, однако, что те признаки, относительно которых мы можем сказать, что они дополняют природу сущности, не должны называться качественными. Это название к ним можно применить разве только в том случае, если они сами по себе являются продуктами понятия и творческих сил сущности. Качественным следует называть такой признак, который, находясь вне сущности, всегда остается определением качества, т. е. является по отношению к сущности чем-то излишним и сверх того привносит в нее такие определения как добродетель, недостаток, порок, красота, здоровье и т. д. Поэтому понятия треугольника и четырехугольника не суть сами по себе понятия качества: наоборот, качественным определением следует считать процесс придания какому-нибудь телу треугольной формы, и именно самый процесс как таковой, а не его результат. Точно так же дело обстоит и по отношению ко всяким другим искусствам и навыкам. Следовательно, качество есть не что иное, как некоторое состояние — производного или первоначального характера, — свойственное сущности, уже обладающей бытием. Отсутствие такого состояния не может нанести никакого ущерба сущности.

Таким образом, белый цвет, свойственный какому-нибудь предмету, не следует рассматривать как качество, а в нем нужно видеть продукт деятельности той силы, которая порождает белый цвет. Точно также все так называемые качественные определения умопостигаемого мира, которые мы рассматриваем как качественные признаки на том основании, что они являются специфическими особенностями, придающими каждой сущности ее своеобразный характер, — все эти определения являются продуктами деятельности творческих сил. Что же является отличительным признаком для качественных определений потустороннего мира? Ведь творческие силы проявляются и в чувственном мире. Суть, однако, в том, что в умопостигаемом мире эти силы создают не единичные признаки какого-либо отдельного явления, не переход одного явления в другое, и при этом порождают не самый характер этого перехода, а только

общую природу явлений, которая в потустороннем мире является чистой деятельностью. Поэтому, с одной стороны, ясно, что такая деятельность, являясь основным признаком сущности, не может называться качеством. Но как только творческая идея охватывает и уединяет специфическую особенность такой деятельности и, не выводя ее из потустороннего мира, с ее помощью создает нечто иное, — она тем самым порождает качество. Идея, таким образом, захватывает как бы ту часть мира сущностей, которая составляет его поверхность. Если же это так, то ничто не препятствует теплоте, неразрывно связанной с огнем, быть формой огня, т. е. деятельностью, а не качественным признаком, точно так же, как, с другой стороны, та же самая теплота может быть качественным определением. Последнее мы наблюдаем в том случае, когда теплота встречается не в качестве существенного признака какого-нибудь явления, а выступает как бы призрачным отражением творческой силы сущности. Качество есть чистая акциденция: оно не может быть ни творческой силой, ни формой, представляющей определенные проявления сущности. Поэтому к разряду качественных определений относятся все привычные свойства и подобные им признаки субстратов; прообразы же, первоначально заключающие в себе эти признаки и свойства, являются творческими силами. Поэтому нельзя сказать, что один и тот же признак может одновременно относиться и не относиться к разряду качественных; качеством он является только тогда, когда он совершенно отделен от сущности; связанный же сущностью, он есть форма или сила. Ибо форма и сила, обнаруживаясь в чувственном мире, перестают уже быть формой и силой. Поэтому качеством и только качеством может быть одна чистая акциденция, никогда не выступающая в виде формы какого-нибудь другого явления.

О ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ

(Эннеада 3-я, книга 7-ая)

Устанавливая различие между вечностью и временем и относя вечность к умопостигаемому миру, а время — к непрерывно изменяющемуся миру чувственного бытия, мы исходим при этом из наличности в нашей душе непосредственного представления об этих понятиях, проясненного как бы путем упорного размышления. С этим представлением мы оперируем всегда, когда речь заходит о времени и вечности. Но как только мы пытаемся точно определить эти оба понятия и как бы подойти к ним поближе, мы снова начинаем

колебаться и прибегаем к помощи тех представлений, которые уже выработаны древними философами. И в том случае, если мы оказываемся в состоянии передать взгляды этих мыслителей, не вдаваясь в их критическое рассмотрение, мы остаемся при них и считаем их вполне исчерпывающими вопрос. Нужно заметить, что при всем различии этих взглядов они в общем и целом сводятся к одному. Кроме того, нет никакого сомнения, что некоторые из великих мыслителей древности действительно открыли истину. Тем не менее, нам следует подумать о том, кто же именно из этих мыслителей подошел ближе к истине, и каким образом мы сами может усвоить себе эти понятия. Прежде всего нам приходится ответить на вопрос, что именно представляют себе под понятием вечности те мыслители, которые считают ее чем-то отличным от времени. Ведь, если мы познаем природу так, что она является неизменным прообразом, то нам должно стать ясным также и отражение этого прообраза — в данном случае понятие времени. Если же кто-нибудь хочет пойти иным путем и, прежде чем исследовать понятие вечности, уяснить себе природу времени, то и он может, исходя от понятия времени, подняться, руководясь воспоминанием, в умопостигаемый мир и здесь созерцать прообраз времени. Конечно, при этом нужно предположить, что время вообще имеет известное сходство с вечностью.

Итак, что же следует понимать под вечностью? Следует ли считать вечностью самое умопостигаемую субстанцию подобно тому, как можно было бы считать временем всю небесную сферу и весь чувственный мир? Некоторые мыслители, действительно, определяли таким образом понятие времени. Мы представляем себе вечность как нечто, обладающее высокой степенью достоинства. А так как наивысшей степенью достоинства обладает умопостигаемая природа; и мы при этом не в состоянии сказать, какое из этих двух понятий стоит на более высокой ступени, ибо ведь категория величины, вообще, не применима к умопостигаемому миру, то можно было бы соответственно этому объединить оба эти понятия, тем более что умопостигаемый мир и вечность обладают одним и тем же содержанием. Но как только мы скажем, что одно понятие содержится в другом, и станем считать вечность предикатом умопостигаемого мира, следуя Платону, который говорит, что «прообраз обладает вечной природой», мы тем самым обособляем понятие вечности, связывая его, однако, тем или иным образом с понятием умопостигаемого мира. То обстоятельство, что оба эти понятия обладают высокой степенью совершенства, еще не говорит за их полное тожество. Мыслимо ведь, что одно понятие заимствует свое совершенство от другого. Если же мы скажем, что одно понятие объединяется другим, то по

отношению к вечности это не значит, что она состоит из отдельных частей. Вечность охватывает все сразу, ибо только она придает всему характер вечности. Не следует ли далее предположить, что сущность вечности в умопостигаемом мире составляет покой, подобно тому как в мире явлений движение считается сущностью времени? Но тогда нужно было бы ответить на вопрос, является ли вечность началом, которое тождественно с покоем как с таковым или же только с таким покоем, который относится к умопостигаемому миру. В первом случае мы прежде всего не могли бы говорить о вечном покое, точно так же как мы не можем говорить о вечной вечности, ибо вечно только то, что причастно вечности. Во-вторых же, не могло быть и речи о вечном движении, ибо в таком случае это движение также должно было бы быть чем-то находящимся в покое. И затем: каким образом понятие покоя как такового может заключать в себе понятие непрерывной деятельности? Я имею при этом в виду не ту непрерывную длительность, какую мы наблюдаем по отношению ко времени, а ту, какую мы должны мыслить, говоря о вечности. Если же мы будем считать вечность тожественной с покоем умопостигаемой субстанции, то тем самым мы объявим непричастными к вечности все иные виды бытия. Но, как мы видели, вечность нельзя отождествить и с покоем вообще, так как она относится к Единому; кроме того мы должны мыслить ее непрерывной, чтобы отличить ее от времени. В понятии же покоя как такового не заключается ни понятия Единого, ни понятия непрерывности. Наконец, мы говорим о вечности, что она пребывает в Едином; следовательно, она, хотя и причастна покою, но не может быть сама тожественна с ним.

На каком же основании мы называем весь умопостигаемый мир вечным и неизменным и в чем состоит эта неизменность? Тожественна ли она с вечностью, или же вечность является ее порождением? Суть в том, что вечность должна быть целостным, но многообъемлющим понятием, или, иначе говоря, она по природе своей должна быть признаком, свойственным потустороннему миру, либо связанным с ним, либо проявляющимся в нем. Таким образом, умопостигаемый мир в своей совокупности составляет вечность, которая, с своей стороны, представляет комплекс многообразных сил. Рассматриваемая как это многообразие, как своего рода субстрат умопостигаемого мира вечность называется субстанцией; как жизнь, она является движением; как неизменно пребывающее начало — это покой; как единство в многообразии — она есть первично данное тождество. Если все эти различные формы вечности мы снова объединим в живом бытии умопостигаемого мира, отвлекаясь, по возможности, от присущих ему моментов многообразия и сосредоточивая свое

внимание на вечно живом и неутомимом потоке его сил, на его внутренней неизменности, его постоянстве, непрерывности, проявляющихся в его мышлении и жизни, то совокупность всех этих моментов даст нам вечность в форме жизненного процесса, постоянно тождественного с самим собою. Этот процесс сразу объемлет все; в нем проявляется все одновременно, и он обнаруживает себя во всем, не меняя своих форм во времени, а охватывая их все высшим единством. И единство это также не меняет своего характера во времени; оно есть нераздельное совершенство, в котором все как бы концентрировано вокруг одного пункта, не приходя при этом в движение, а оставаясь на одном месте; неизменное, оно всегда живет в настоящем, так как ничто, причастное ему, не могло отойти в прошлое и не может скрываться в будущем, а вечно существует в неизменном виде. Отсюда следует, что вечность не есть умопостигаемый субстрат, а является как бы исходящим от этого субстрата светом его тожества с самим собою, тожества, которое относится не к его будущему состоянию, а к тому наличному бытию, которое всегда остается самим собою. И в самом деле: что могло бы в будущем обогатить содержание этого субстрата по сравнению с тем, чем он обладает сейчас? Какие новые формы он мог бы принять в будущем, формы, в которых он не проявляется в настоящем? Ведь, прежде всего, нет такого вместилища для этих новых форм, откуда они могли бы проникнуть в сферу наличного бытия в настоящем, а если бы такое вместилище существовало, то оно было бы не чем иным, как самим умопостигаемым субстратом. С другой же стороны, так как в будущем не может существовать ничего, что не было бы причастно субстрату уже в настоящем, то отсюда необходимо следует, что субстрат этот не может заключать в себе ничего прошедшего. Ибо что можно считать прошедшим и исчезнувшим для субстрата? На таком же основании он не может заключать в себе ничего будущего. Нам не остается, следовательно, никакого другого вывода, как признать, что субстрат остается тождественно-неизменным в своем наличном бытии. Начало же, к которому не применимы категории ни прошедшего, ни будущего, а только категории настоящего, которое поэтому является бытием в полном покое без всяких предстоящих или уже состоявшихся переходов в мир будущего, — такое начало и есть вечность. Итак, живое бытие сущего в его полной, непрерывной, безусловно неизменной совокупности, — это и есть искомая вечность.

Не нужно, однако, думать, что вечность является внешней акциденцией умопостигаемого мира. Наоборот, она как бы проникает весь этот мир. Вечность обнаруживается внутри умопостигаемой

субстанции, как и вообще все, что мы относим к умопостигаемому миру, понимается нами в неразрывной связи с субстанцией; первоначальное бытие должно стоять во внутренней связи с первоначалом. В подобной связи с первоначалом стоят красота и истина. С одной стороны, красота составляет как бы одну часть всей совокупности бытия, с другой же — она проникает все бытие целиком, так как эта истинная полнота бытия не является соединением отдельных частей, а сама породила себе свои части, чтобы и в этом отношении быть истинной полнотой бытия. Точно так же и истина в умопостигаемом мире не состоит в соответствии с объектом, лежащим вне ее, а совпадает с тем, истиной чего она является. А отсюда следует, что истинная вселенная, чтобы соответствовать действительно своему понятию, должна не только представлять всю совокупность сущего, но должна быть вместе с тем свободна от какого бы то ни было недостатка. В таком случае ясно, что для вселенной не может существовать ничего в будущем, ибо если бы что-либо подобное существовало, то оно отсутствовало бы в настоящем, и вселенная, следовательно, не охватывала бы всего. Вселенная недоступна воздействию извне: следовательно, ничто не может проникнуть в нее, что было бы чуждо ее природе. Если же это так, то к вселенной неприменимы категории будущего и прошедшего. Наоборот, отнимая будущее у вещей преходящего мира, мы тем самым обращаем их в ничто, ибо их бытие состоит в постоянном восприятии того, что лежит вне их. Применяя же категорию будущего к тому, что имеет непреходящий характер, мы вычеркиваем его из мира сущего. Ведь, если бытие этого непреходящего явления находится в мире долженствования, становления, будущего, — то ясно, что оно не могло быть свойственно ему с самого начала. Сущность возникающих явлений состоит в том, что бытие их заключено между двумя моментами: началом процесса их становления и концом его, когда бытие их вообще прекращается; иначе говоря, сущность их состоит в непрерывно рождающемся будущем. Уничтожая это будущее, мы уничтожаем их жизнь, а вместе с тем и их бытие. Это же нужно сказать и о сотворенной вселенной до той поры, пока будет продолжаться ее существование. Вселенная эта устремляется непрерывно в будущее, не останавливаясь ни на мгновение: она черпает свое бытие из непрерывного творческого процесса, из непрерывного круговорота, в котором она находится под влиянием стремления к умопостигаемому бытию. В этом стремлении и заключается основа ее движения через будущее к вечному. Но само вечное первоначало не стремится к будущему. Оно уже составляет целое, и та жизнь, на которую оно имеет право, уже заключена в его совокупности. Поэтому оно не

нуждается ни в чем: для умопостигаемого мира нет будущего, равно как не существует вместилища для будущих форм. Целостное законченное выражение сущности — вот состояние, в котором находится умопостигаемый мир; это состояние и есть вечность, — понятие, которое и этимологически связано с понятием вечно сущего. Эта полнота бытия охватывает не только всю совокупность частей умопостигаемого мира, но выражает также, что этот мир не испытывает никакого недостатка и что к нему не может прикоснуться ничто, не причастное бытию: истинно совершенная вселенная должна не только охватывать все бытие, но и исключает всякое не-бытие.

Подтверждение вышесказанному мы можем найти, созерцая в душе нашей нечто такое, о чем мы можем сказать, что по природе своей оно недоступно изменению; только в таком случае мы можем считать это нечто целостным и вечным. Следует ли отсюда также, что оно субстанционально неизменно? Нет, если только в самой природе его не заключается таких моментов, которые приводят меня к убеждению, что оно должно быть таким, как оно есть, и не может быть другим, т. е., иначе говоря, что я, созерцая его в будущем, найду его природу неизменившейся. Предположим теперь, что душа непрерывно созерцает это неизменное и находится с ним в вечном общении, будучи преисполненной удивления перед его природой; предположим далее, что она в состоянии поступать так потому, что сама сделалась причастной природе неизменного, или же потому, что сумела вознестись к вечному первоначалу и пребывает в неизменном покое, чтобы стать подобной ему и наслаждаться вечной жизнью, созерцая в недрах своих вечность и вечное. В этом случае объект созерцания для души вечен и пребывает постоянно: не отступая ни в чем от своей собственной природы, не стремясь ни к чему, что лежало бы вне его, обладая всей полнотой свойственной ему жизни, не нуждаясь ни в чем, что должно было бы дополнить его в прошедшем, настоящем или будущем, — этот объект является необходимо неизменным началом. Неизменность же есть такое состояние субстрата, в котором он исчерпывает целиком всю свою внутреннюю природу; субстрат, находящийся в таком состоянии, и есть вечность. Поэтому вечность обладает бесконечно возвышенной природой и тождественна с божеством. И мы имеем полное право сказать, что в вечности проявляется сущность божества, раскрывающегося как спокойное, неизменно пребывающее бытие. Если мы, несмотря на это, говорим, что в божестве заключена множественность, то это не должно казаться нам странным: все умопостигаемое множественно благодаря его бесконечной мощи. Ведь бесконечное по природе своей должно быть свободным от всякого недостатка, а умопостигаемое

и есть истинная бесконечность, потому что оно не поглощает ни одной частицы своих собственных сил. Если, основываясь на этом, мы определим вечность, как бесконечную жизнь, так как в ней заключена вся полнота жизни, которая неисчерпаема именно потому, что к ней неприменимы категории прошедшего и будущего, — то такое определение будет очень близко к истине. Выражение: «так как в ней заключена вся полнота жизни, которая неисчерпаема...» является пояснением, раскрывающим содержание понятия бесконечность.

Эта бесконечно прекрасная и неизменная природа проникает и объемлет собою Единое, никогда не покидая его, а наоборот, всегда оставаясь с ним и следуя его законам. Мне кажется поэтому прекрасным и глубокомысленным изречение Платона о вечности, пребывающей в Едином. Вечность, проникающая Единое, обнаруживается в нем не только как таковая, но является вместе с тем в нем как жизнь сущего. В этом и состоит искомая нами вечность, всегда остающаяся жизнью сущего. Ибо начало, остающееся всегда неизменно самим собою, а именно — действительностью жизни, в себе самой черпающей полноту бытия, причем эта действительность обладает бытием и жизнью в их истинном, а не призрачном значении, — такое начало и есть вечность. Дело в том, что истинное бытие никогда не может перейти в не-бытие или инобытие, а остается всегда неизменно пребывающим бытием, свободным от всяких внутренних различий. Оно ни в каком смысле не меняет образа своего бытия; оно неделимо, не может развиться или захватить более обширную сферу; оно независимо от категории времени. Упоминая здесь о независимости истинного бытия от прошедшего и будущего и констатируя, что оно со всей своей полнотой проявляется в настоящем, выступая как истинная сущность или жизнь, мы снова подходим к исследуемому нами понятию вечности. Употребляя выражение всегда по отношению к непреходящей субстанции, говоря, что она всегда существует неизменно, мы делаем это в целях достижения большей ясности. Нужно опасаться только, чтобы выражение «всегда», употребляемое здесь не в его собственном значении, а для обозначения неразрушимой субстанции, не подало повода нашей душе привлечь сюда понятие множества и бесконечно большого числа. Поэтому было бы, пожалуй, лучше называть непреходящее просто сущим. И на самом деле: сущее является вполне достаточным обозначением для субстанции, но так как некоторые философы считали субстанцией процесс становления, то для лучшего понимания нашей мысли нам пришлось употребить слово «всегда». Но, конечно, сущее так же мало отличается от постоянно сущего, как, например, философ

от истинного философа. И если мы употребляем в этом случае обозначение истинный, то это только потому, что существуют философы, ложно присваивающие себе это имя. Таким же точно образом обозначение «всегда» сделалось предикатом сущего, и сущее присвоило себе обозначение «всегда», так что мы говорим теперь о постоянно сущем, т. е. о вечном. В нем мы должны видеть всегда истинно сущее, непрерывно действующую силу, не нуждающуюся ни в чем, что должно было бы дополнить сферу ее воздействия. Сила эта охватывает все. Итак, подобная субстанция есть все, и при этом все как сущее; она свободна от всяких недостатков и обладает совершенством безусловно во всех отношениях. Этим она отличается от того, что существует во времени; существующее во времени, даже в том случае, если оно обладает видимым совершенством (как, например, совершенно тело, вполне соответствующее заключенной в нем душе), нуждается все-таки в будущем и является поэтому несовершенным по отношению ко времени, в котором оно нуждается. Но даже и в том случае, если время непрерывно сопровождает данное явление, оно все-таки остается в этом смысле несовершенным, и ему можно приписать только условное совершенство. И только то начало является искомым нами понятием, которое по природе своей не нуждается вовсе в будущем, — безразлично, лежит ли это будущее в определенном конечном времени, или же в неопределенном, или же, наконец, в бесконечно далеком времени. Это начало обладает бытием независимо от какого бы то ни было количественного определения и до всякого количественного определения. Кроме того, будучи свободным от количественных определений, оно не должно сочетаться ни с чем, что причастно количеству. Ибо в таком случае жизнь его распалась бы на части, и этим распадением была бы уничтожена его абсолютная неделимость. Начало же это должно оставаться неделимым как в сфере своего жизненного процесса, так и в своей сущности. Изречение Платона о Демиурге: «он был благ», относится к понятию вселенной и намекает, касаясь вневременной силы, на отсутствие для вселенной начала во времени. Сообразно этому изречению, вселенная еще и потому не может иметь начала во времени, что творческая сила, которая дает ей бытие, оказывается логически ей предшествующей. И хотя Платон употребляет последнее выражение только для ясности, он сам же в дальнейшем изложении подчеркивает неуместность его по отношению к таким вещам, которым свойствен предикат вечности.

Занимаясь этим исследованием, не касаемся ли мы при этом вещей, совершенно нам чуждых, и не говорим ли о предметах, вовсе к нам не относящихся? Нет; так как вещи, с которыми у нас нет

никаких точек соприкосновения, не могут быть и предметом нашего понимания. А с другой стороны, мы не можем установить точек соприкосновения с тем, что нам совсем чуждо. Отсюда следует, что мы должны быть также причастны вечности. Но как возможно это, когда мы существуем во времени? Однако на вопрос о том, что значит существовать в вечности и во времени, можно дать ответ лишь после того, как мы исследуем самое понятие времени. Поэтому от рассмотрения вечности нам нужно спуститься к исследованию вопроса о природе времени. В нашем первом исследовании наш путь вел в гору; теперь мы должны если не совсем опуститься, то все же последовать за временем в его уклоне.

Если бы великие мудрецы древности не оставили нам своих мнений по вопросу о природе времени, то мы могли бы, примыкая к только что законченному исследованию о вечности, ограничиться изложением нашего собственного взгляда, а затем попытаться привести его в согласие с установленным нами понятием вечности. Теперь же нам нужно сначала изложить наиболее примечательные мнения прежних философов, а затем посмотреть, будет ли совпадать с одним из них наш собственный взгляд.

Существующие до сих пор взгляды на природу времени могут быть по существу разбиты на три группы. Первый взгляд понимает под временем то, что называют движением; второй — то, что находится в движении, третий, наконец, — то, что стоит в некотором отношении к движению. Сторонники первого взгляда распадаются, в свою очередь, на две группы: одни из них считают время совокупностью всего движения как такового, другие имеют в виду движение вселенной. Сторонники второго взгляда считают время движением небесной сферы, и, наконец, защитники третьего мнения смотрят на время или как на протяженность движения, или — как на меру его, или же — как на один из сопутствующих ему признаков. В этом последнем случае подобный признак относится или к движению как таковому, или к определенному виду движения.

Что касается взгляда, по которому время является движением, то он не может считаться истинным ни в том случае, если под временем понимается все движение в его совокупности, как бы сведенное к одному знаменателю, ни тогда, когда мы будем считать время определенным видом движения. Дело в том, что оба вида движения совершаются во времени. А если бы даже допустить, что движение не совершается во времени, то и в этом случае движение само по себе не могло бы быть временем. Ведь тогда нам нужно было бы предположить существование отличного от движения начала, в котором движение совершается.

Все доводы, которыми может быть подкреплено и фактически подкреплялось это мнение, могут быть по существу опровергнуты единственным указанием на то, что, если движение может прекратиться или быть прерванным, то ничто подобное немыслимо относительно времени. Если нам пожелают возразить ссылкой на то, что движение вселенной совершается беспрерывно, то эта ссылка оказывается несостоятельной ввиду того, что вселенная, совершая полный оборот, употребляет определенное время, чтобы вернуться в первоначальное состояние, причем время это очевидно отлично от того времени, какое необходимо, чтобы сделать пол-оборота. Иными словами: мы имели бы в таком случае простое и двойное время, из которых каждое было бы движением вселенной: первое — движением, охватывающим полный круговорот, второе — охватывающим только половину его. В пользу нашего мнения говорит также и то обстоятельство, что движение наиболее удаленной сферы считается самым быстрым. Отсюда следует, что это движение есть нечто, отличное от времени. Ведь ясно, что движение это обладает наивысшей скоростью именно потому, то в короткое время оно описывает длинный, даже, можно сказать, самый длинный путь. Всякое другое движение считается медленнее его, потому что в более продолжительное время оно описывает только часть этого пути.

Если, таким образом, даже самое *движение* небесной сферы не является временем, то тем менее можно считать временем эту сферу, которую некоторые философы отождествляют со временем вследствие ее движения. Следует ли отсюда, что время является функцией движения? Если бы время являлось длительностью или протяженностью движения, то в таком случае следовало бы указать, что не всякое движение обладает одинаковой протяженностью; ею не обладают даже движения, совершающиеся одновременно. Движения, происходящие даже в одном пункте пространства, совершаются то с большей, то с меньшей скоростью. Следовательно, протяженность их нуждается для своего измерения в особом масштабе, который можно было бы с большим правом назвать временем. Но здесь возникает вопрос: протяженность какого из этих двух движений следует принять за время? Или, вообще говоря, какую протяженность нужно положить в основу, если вспомнить, что существует бесконечное множество процессов движения? Если мы примем за время протяженность какого-либо определенного движения, то протяженность всякого другого подобного же движения не может уже быть им, потому что существует множество таких движений, и, следовательно, одновременно должно было бы существовать несколько течений времени. Если же временем мы назовем протяженность движения

вселенной, то в таком случае время будет не чем иным, как самим движением и притом движением определенной величины. Эта определенная величина будет, в свою очередь, измеряться или с помощью пространства, так как движение описывает больший или меньший путь, который и определяет его протяженность (следовательно, протяженность эта имеет пространственный, а не временный характер), или же движение благодаря своей непрерывности и постоянству получит характер протяженности. В том и в другом случае мы определим только величину движения. Если кто-нибудь, наблюдая определенное движение, называет его большим, подобно тому, как говорят о большой температуре, то и в этом случае мы не приходим к понятию времени, а имеем всегда дело только с движением, как если бы смотрели на непрерывный водный поток и определяли его протяженность. В этом процессе определения мы всегда получаем число, будь то два или три, а протяженность выступает как предикат массы. Таким образом, и величина движения приравнивается какому-нибудь числу или протяженности, обнаруживающейся как признак кажущейся массы движения. Но все это не дает нам понятия времени, а свидетельствует о наличности некоторого количественного процесса, совершающегося во времени. В этом случае время могло бы существовать повсюду, а мы должны были бы смотреть на него как на движение, причастное другому движению, служащему его субстратом. Дело в том, что протяженность является не внешним признаком: она есть по существу движение, выходящее за пределы данного момента. Но если, таким образом, даже то, что помещается на границах одного момента, находится во времени, то каким образом можно было бы установить разницу между ним и тем, что выходит за пределы момента, если это последнее не будет охватываться тем же самым временем? Отсюда следует, что протяженное движение и свойственный ему признак протяженности не являются сами по себе временем, а заключены во времени. Если же протяженности движения дается название времени, то под ним понимается не протяженность самого движения, а то начало, благодаря которому движение само получает свою протяженность, протекая как бы параллельно с этим началом. Какова природа этого начала, этого мы не знаем. Но ясно, что таким началом может быть только время, в котором произошло движение. Таким образом, мы подошли к определению того понятия, исследовать которое являлось нашей задачей, т. е. к ответу на вопрос, что такое время? Но полученный нами ответ не является настоящим ответом, так как на вопрос, что такое время, мы имеем ответ, что время есть протяженность движения во времени. Но что же такое эта протяженность, которой дают

название времени те, кто считает ее находящейся вне свойственной движению протяженности? Правда, с другой стороны, и те, кто считают протяженность свойством самого движения, не смогут ответить на вопрос, куда следует отнести протяженность покоя. Ибо в то время, когда совершается движение, многие предметы находятся в покое, и так как время движения и покоя одно и то же, то отсюда следует, что время само по себе не может быть ни движением, ни покоем. Что же такое эта протяженность и какова ее природа? Немыслимо, прежде всего, чтобы она имела пространственный характер. Пространство также находится вне этой протяженности.

Нам надлежит исследовать, каким образом время является численным показателем или мерой движения; с этой стороны лучше всего подойти к вопросу, так как движение обладает характером непрерывности. Первой трудностью, с которой мы здесь встречаемся, является тот же вопрос, какой мы имели при рассмотрении протяженности движения, а именно: относятся ли понятия меры и числа к движению в его совокупности. Каким образом может быть сосчитано то, что лишено всякого порядка и не охватывается каким-либо правилом? Каково это число и какова мера и чем определяется эта мера? Если мы станем мерить одной и той же мерой всякое движение, как быстрое, так и медленное, то число и мера будут в этом случае применяться аналогично тому, как одно и тоже число применяется при счете лошадей и коров или как одна и та же мера для измерения жидкостей и сыпучих тел. Если время является подобной мерой, то этим, правда, определяется сфера его приложения (именно область движения), но не указывается, что такое время само по себе. Число, даже рассматриваемое вне его отношения к сосчитанным предметам, все же остается числом; мера остается мерой и в том случае, если мы ее не пускаем в дело. Если время, рассматриваемое само по себе, является числом и мерой, то оно обладает их природой, и тогда возникает вопрос: чем отличается оно от любого другого числа? Но в том случае, если время обладает непрерывным характером, оно будет мерой количественного порядка, наподобие аршина. Иными словами, время будет такой же величиной, как линия, которая сопровождает движение. Но каким образом эта сопровождающая линия может мерить то, что она сопровождает? Ведь нужно указать основание, по которому одно явление является подходящей мерой другого. При этом следует рассматривать линию не в качестве меры любого движения, а лишь того, которое она сопровождает. Кроме того, объект измерения должен обладать непрерывным характером: иначе линия не могла бы сопровождать. Необходимо, впрочем, заметить, что мы не должны видеть в мере фактор

внешний и посторонний, а, наоборот, должны считать ее внутренне связанной с движением, которое оно измеряет. Какова же природа этой меры? Так как объектом измерения служит движение, то мерой будет величина. Какой же из этих двух факторов нужно считать временем? Измеряемое ли движение или же изменяющую его величину? Ясно, что время может быть или движением, измеряемым величиной, или величиной, измеряющей движение, или же, наконец, третьим началом, которое применяет величину наподобие того, как мы применяем аршин. Нужно подчеркнуть необходимость во всех этих случаях считать, как уже было указано выше, движение совершающимся равномерно; без равномерности, единообразности и правильности движения исследование его природы будет затруднительно для того, кто считает время мерой движения в том или ином смысле. Итак, время есть измеренное и притом количественно измеренное движение; с другой же стороны, движение, как мы видели, измерялось не самим собой, но чем-то другим; а если движение, действительно, должно иметь иное мерило, вне себя, и мы поэтому нуждаемся в непрерывном мериле для его измерения, то и самая величина, таким образом, нуждается в мериле для того, чтобы могло быть измерено количественно движение, если его измеритель дан нам в определенной величине. Тогда мы найдем численное выражение величины, сопровождающей движение, но самая эта величина не будет числом. Какова же будет единица измерения этой величины? Вопрос о том, каким образом эта единица может быть пущена в ход, нелегко разрешить. Но, если бы кто-нибудь и сумел указать искомый путь измерения, то и в этом случае мы измеряли бы не время как таковое, а только данное определенное время, а это далеко не то же самое, что измерять время вообще. Ведь очевидно, что существует большая разница между «временем» и «данным определенным временем». Прежде чем говорить об определенном количестве чего-либо, нужно предварительно сказать, что такое это количество вообще. Но мы видели, что число, измеряющее движение вне его самого, есть время, подобно тому, как определенная наличность лошадей измеряется числом, не имеющим ничего общего с природой лошади. В чем состоит сущность числа, измеряющего движения, мы не знаем; мы знаем только, что оно существует до процесса измерения, как число, выражающее наличность лошадей. Быть может, это есть то самое число, которое, протекая параллельно с движением, определяет его начало и конец? Но при этом все-таки остается неясным, в чем сущность этого измерителя. Несомненно только одно, что этот измеритель, устанавливающий каким бы то ни было образом начало и конец движения, хотя бы с помощью условных знаков, будет вместе

с тем и измерителем времени. Таким образом, это число, измеряющее движение, устанавливая его начало и конец, будет неразрывно связано с временем, делая его, таким образом, орудием измерения. Ведь начало и конец могут иметь или пространственный характер, как, например, начало и конец стадии, или же они должны лежать во времени. Тогда началом будет то время, которое кончается в настоящий момент, а концом — то, которое начинается этим моментом. Итак, время не тожественно с числом, измеряющим движение, устанавливая его начало и конец, будь то не только движение любой скорости, но и движение равномерное. Затем надо обратить внимание еще на одно обстоятельство. Каким это образом может случиться, что благодаря присутствию числа, выступающего безразлично в роли измерителя или продукта измерения, — а в данном случае оно безусловно может играть как ту, так и другую роль — появляется время, тогда как самое движение, обладающее началом и концом, остается непричастным времени? Это было бы, по существу, то же самое, как если бы кто-нибудь вздумал сказать, что величина становится меньше себя самой, коль скоро мы под нею понимаем меньшую величину, чем данная. Но так как время обладает бесконечной природой и называется бесконечным, то нужно спросить, каким образом оно вообще может быть причастным числу. Это могло бы наступить разве только тогда, если бы кто-нибудь сумел отделить некоторую часть времени и измерить ее в отдельности: при этом, само собою разумеется, число существует до измерения времени. Почему же время само не может существовать до появления измеряющей его души? Это было бы невозможно разве только в том случае, если бы кто-нибудь показал, что сама душа является источником времени. Нужно, правда, указать, что ради того только, чтобы служить объектом измерения, время вовсе не должно происходить от души: оно существует как измеримая величина независимо от того, измеряет ли его кто-нибудь или нет. Но если кто-либо, несмотря на это, будет считать душу субъектом, пользующимся величиной как средством измерения, то какое значение может иметь это для понятия времени?

Что касается воззрения, по которому время является следствием движения, то относительно него нельзя сказать ничего определенного до тех пор, пока неизвестно, что именно оказывается здесь сопутствующим явлением. Ведь возможно, что оно и есть искомое время. Выражение «следствие» нужно подвергнуть ближайшему анализу, в каком бы смысле оно ни употреблялось, будь то в смысле указания на прямую или обратную последовательность во времени или же на одновременность. При этом предполагается, конечно, что такое

следствие действительно существует, ибо, с какой стороны ни подойти к нему, оно оказывается лежащим во времени. Отсюда следует, что в таком случае время есть не что иное, как следствие движения во времени.

Однако, целью нашего исследования является не определение того, чем время быть не может, а установление того, что оно есть на самом деле. Ввиду того, что многие из наших предшественников дали обширные исследования о природе времени, полное изложение которых относится скорее к области истории; ввиду того, далее, что некоторые из этих мнений носят на себе печать легкомыслия; ввиду того, наконец, что против воззрения, по которому время есть мера мирового движения, могут быть приведены доводы, уже формулированные нами выше, как, например, только что развитые по вопросу о мере движения вообще (ведь из этих последних доводов сохранят свою силу все, за исключением относящихся к неравномерности движения), то мы имеем все основания перейти к положительному разъяснению вопроса о природе времени.

Итак, мы снова должны вернуться к тому определению, которое мы дали вечности. Мы определили ее как жизнь в каждом пункте совершенную и уже бесконечную, следующую неуклонно по одному пути и приобщенную Единому. Время мы мыслили еще не существующим или, по крайней мере, не существующим для умопостигаемого мира; оно должно было только возникнуть из идеи и природы «последующего». Объекты умопостигаемого мира находятся в непрерывном покое; поэтому, кто хочет узнать, каким образом появилось время, будет тщетно взывать к музам, которые сами тогда еще не существовали. На этот вопрос могло бы ответить, пожалуй, само только время, возникшее и обнаружившееся в явлении. Оно дало бы нам приблизительно следующий ответ: до той поры, пока оно не породило «предшествующего» и не стало нуждаться в «последующем», время покоилось в себе и в лоне сущего, но не принадлежало еще к миру бытия. Но в виду того, что его внутренняя природа обладала неудержимой активностью и, стремясь к самостоятельному существованию, хотела увеличить сферу своего господства, время пришло в движение, а так как мы сами всегда двигались от одного предшествующего пункта к другому и, таким образом, описывали путь определенной длины, то мы и получили время как отображение вечности. Душа ощущала в себе наличность некоторого активного начала и хотела всегда применять к инобытию все то, что было познано ею в потустороннем мире; поэтому она не могла успокоиться на достигнутой полноте обладания. И подобно тому, как из неподвижного зародыша развивается идея, захватывая, как полагают, в своем движении

все более и более далекие сферы, заставляя путем последовательного деления исчезнут многое, поглощая это многое вместо единого в себе самой и приходя таким путем к более обширной, хотя внутренне ослабленной сфере, — подобно этому и душа, создавая этот мир в подражание миру сверхчувственному, мир, находящийся в движении, похожем на движение потустороннего мира как копия на оригинал, сначала сама сделалась временем, которое заменило вечность. Затем она отдала во власть времени возникший видимый мир, поместив его целиком во время со всеми его изменениями. Тогда мир, двигаясь в мировой душе (в нашей вселенной нет другого места для движения мира), двигался и во времени, этой души присущем. Порождая одну силу за другой в непрерывном потоке, мир тем самым создавал и смену явлений и, переходя от одного акта к другому, вызывал появление того, что раньше не существовало, так как, с одной стороны, идея не выступала в качестве творческой силы, а с другой, — ни один момент жизни не походил на предыдущий. Вместе с тем, жизнь непрерывно изменялась, и вследствие этого текло время. Следовательно, время принадлежало жизни как явлению протяженному; всякое поступательное движение жизни захватывало грядущее время, а время истекшее принадлежало жизни минувшей. Если поэтому кто-либо скажет, что время — это жизнь души, которая в процессе движения переходит от одного проявления жизни к другому, — то будет ли такое определение правильным? Мы говорим, что вечность — это жизнь, полная покоя, неизменности, равенства и бесконечности, и что время должно быть отражением вечности, которое относится к своему оригиналу точно так же, как видимая вселенная относится к умопостигаемому миру. Поэтому вместо умопостигаемой жизни мы имеем здесь другую жизнь, а именно жизнь, соответствующую определенной силе умопостигаемой души. Вместо движения разумной души мы имеем движение одной только ее части: вместо тождества, равномерности и постоянства — нечто непостоянное, создающее один раз одно, а другой раз другое; вместо неделимого и единого — отражение единого, единство которого проявляется только в непрерывности; вместо бесконечного и целостного — бесконечную смену явлений; вместо замкнутого целого — ряд частей, стремящихся образовать целое. Только таким путем жизнь видимого мира может сделаться подражанием потусторонней жизни, внутренне законченной и бесконечной; только постоянно пополняя свое бытие, она может подражать бытию потустороннего мира. Не нужно, однако, считать время находящимся вне души и отделенным от нее, равно как и вечность нельзя помещать вне сущего. Нельзя, далее, считать время сопутствующим или последующим фактором, подобно

тому, как и вечность не занимает такого положения в потустороннем мире. Время есть продукт созерцания, неразрывно связанный с душой, как и вечность неразрывно связана с умопостигаемым миром.

Отсюда следует заключить, что эта природа (т. е. время) является измерением длины подобной жизни; эта длина развертывается в бесшумно наступающих изменениях, которые протекают равномерно. Предположим теперь, наоборот, что эта сила прекратила свое действие вместе с приостановкой жизненного процесса, которым теперь она правит как безостановочным и неутомимым движением, ибо она является не самодовлеющим и инертным, а творческим и активным проявлением вечно сущей души. Предположим, следовательно, что эта деятельность приостановилась, и что управляющие ею элементы души обратились ввысь и обретаются в вечном покое. Что же останется тогда, кроме вечности? Как могут существовать тогда какие бы то ни было различия, если все без исключения погружено в вечность? Имели ли бы тогда какой-нибудь смысл определения времени «раньше» или «позже», а также определения количества? Как бы могла душа в этом случае обратить свои силы на что-либо постороннее, кроме того места, в котором она пребывает? Да и к этому месту она не могла бы обратиться, так как ей пришлось бы предварительно выполнить ряд движений. Ведь при нашем предположении не было бы и самой небесной сферы, которая не могла существовать до появления времени. Сфера существует и движется во времени, и если она останавливается, когда время продолжает оставаться активным, то мы можем, пока время остается вне сферы, измерить продолжительность ее остановки. Но когда время, останавливая свое течение, сливается воедино с небесной сферой, тогда начало движения этой сферы как проявление жизненной активности порождает время. Поэтому Платон говорит (в «Тимее»), что время возникло одновременно с нашей вселенной, так как душа породила его вместе с актом сотворения нашей вселенной. Наша вселенная возникла в процессе подобного творчества; этот процесс и составляет время, вселенная же находится во времени. Если кто-нибудь пожелает указать на то, что Платон считает временами движения небесных светил, то мы напомним, что, по его словам, светила возникли для того, чтобы указывать время, установить в нем известные границы и служить ясным до очевидности масштабом его измерения. Так как представлялось невозможным, чтобы душа сама внесла в поток времени соответствующие разграничения, а с другой стороны, — чтобы каждая часть невидимого и неосязаемого времени могла быть измерена сама собою, то смена дня и ночи послужила для не умеющих считать превосходным средством для образования понятия

о двух как выражения качественного различия. В этом, по словам Платона, заключается источник возникновения понятия о числе. Только таким образом мы, рассматривая время от одного восхода солнца до другого, могли выработать понятие об определенной продолжительности равномерного движения, положенного нами в основу измерения. Такое понятие об определенном промежутке времени нам необходимо в качестве масштаба, а именно, масштаба времени, потому что время, взятое само по себе, не является подобным масштабом. В противном случае, как возможно было бы произвести измерение и что следовало бы положить в его основу в качестве определенной величины, вроде, например, той величины, какая существует в моем представлении? Кто же это «я»? Несомненно, то «я», которое подлежит измерению. Следовательно, оно, выступая измерителем, само не обладает нужным масштабом. Итак, движение вселенной измеряется временем, но время по сущности и по идее своей не является масштабом движения, а выступает в этой роли только акциденциально, показывая величину движения в смене прошлого и настоящего. Тогда движение, взятое в качестве единицы и повторенное в течение известного времени определенное количество раз, даст нам представление о прошедшем времени. Поэтому, указывая, что движение сферы является в известном смысле измерителем времени, так как оно своими размерами свидетельствует о продолжительности некоторого промежутка времени, — мы даем правильное объяснение. В этом случае движение сферы измеряет, т. е. показывает время, именно показывает, а не творит. Мерой времени, очевидно, будет промежуток его, отмеренный определенным движением; эта мера, определяемая движением, по природе своей будет отлична от движения. Мера движения в качестве измерителя и мера движения как результат акциденциального измерения суть две вещи различные. Мы можем применить в этом случае то же, что мы говорим относительно измерения длины, когда мы называем измеренное локтем просто величиной, не указывая ближе ее понятия. Точно так же поступаем мы по отношению к движению, когда мы, не давая ему, вследствие его бесконечности, ближайшего определения, говорим, что движение есть нечто, измеряемое пространством. Замечая пробегаемое движением пространство, мы утверждаем, что величина этого пространства и есть величина движения.

Итак, движение сфер показывает нам время, в котором оно совершается. Но это «в котором» должно служить только одним из признаков времени; само же время должно обладать совершенно самостоятельной природой; оно должно быть элементом, в котором другой элемент равномерно движется или пребывает в ненарушимом

покое. Этот элемент может служить только сферой проявления времени, но не его источником. При этом безразлично, движется ли этот элемент или находится в покое, хотя движущийся дает нам более ясное представление о времени, чем находящийся в покое, и промежуток времени после закончившегося движения выступает для нас более наглядно, чем время, протекающее при покое. Вот почему многие философы пришли к определению: «время есть мера движения», вместо того, чтобы сказать: «время измеряется движением», так как измеряемое существует самостоятельно. Им следовало бы указать, каким образом мы приписываем измеряемому элементу нечто акциденциальное и переносим затем на сущность вопроса. Но, быть может, эти философы не имеют в виду такого переноса и такой замены, и мы просто не понимаем их, когда они нам ясно говорят, что мера определяется по измеряемому элементу. Причина подобного недоразумения заключается в том, что они недостаточно выясняют сущность предмета, — касается ли дело измеряемого или измеряющего элемента, — так как они в своих сочинениях имеют в виду людей, знакомых с вопросом, или своих слушателей. Платон, например, заявил, что сущность времени не заключается ни в измеряющем, ни в измеряемом элементе, и для того, чтобы сделать сущность времени более наглядной для нас, он учил, что движение сферы постоянно поглощает известную долю времени. Из этого мы можем видеть, что такое время и каковы его размеры. В целях дальнейшего разъяснения он прибавляет, что время как отражение вечности возникло вместе с небесами. Это отражение находится в постоянном движении, так как течение времени не приостанавливается, если не приостанавливается деятельность души, с которой время неразрывно связано. Время возникло вместе с небесами, потому что такой жизненный процесс (т. е. процесс души) творит также и небо, и один и тот же жизненный процесс порождает небеса и время. Допустим, что жизненный процесс превращается в пустую схему единства; тогда прекращают свое существование и время, заключенное в этом жизненном процессе, и небеса, потерявшие свою жизненную активность. Думать, что голая смена явлений в этой жизни вторичного порядка и в этом производном движении является некоторой реальностью и поэтому составляет сущность времени, а порядок предшествующего и последующего в первоначальном истинном движении не имеет никакого значения, — думать так было бы в корне ошибочно. Мы приписали бы в этом случае характер времени и определения «раньше» и «позже» движению, лишенному души, и отрицали бы все это за тем движением, которое является прообразом нашего движения, которое в первоначальном самодеятельном процессе

порождает смену предшествующего и последующего и которое создает одновременно с каждым членом ряда также и переход этого звена к ближайшему. Почему же мы включаем это движение, т. е. движение вселенной, в сферу души и помещаем его во времени, и не делаем этого по отношению к движению мировой души, живущему в ней и в непрерывной деятельности захватывающему все существующее? Просто потому, что за этим движением и над ним находится вечность, которая не движется и не распространяется по мере этого движения. Вечность и является источником времени, которое она наделила собственной активностью. И эта активность живет повсюду, потому что время неразрывно связано со всеми частями вселенной, подобно тому, как наша душа неразрывно связана со всеми частями тела. Если кто-нибудь вздумает утверждать, что время не субстанция и не реальность, то он, несомненно, не сумеет дать правильное определение понятия Бога. Ведь, говоря, что Бог был и будет, он тем самым утверждает и существование времени, как в прошедшем, так и в будущем.

Однако для борьбы с такими противниками необходимо прибегнуть к иному методу доказательства. Одно лишь надо иметь в виду по отношению ко всему сказанному. А именно: когда мы видим движущегося вперед человека и замечаем путь, пройденный какой-либо частью его тела, то мы видим тогда же и заключающееся в данном человеке определенное количество движения, если, конечно, тело этого человека при передвижении описало путь определенной длины. В основу тела, совершившего передвижение в течение определенного промежутка времени, мы и положим это определенное движение, а в основу времени, ушедшего на передвижение, мы положим движение души, имеющее те же размеры. Что же мы положим в основу движения души? Какое бы основание мы ни выбрали, оно должно быть замкнуто в себе и неделимо. Мы приходим таким путем к единому первоначалу, включающему в себе все остальное. Со своей стороны оно не может заключаться в чем-либо другом, так как ничто не может его охватить. Точно так же обстоит дело и с мировой душой. Отсюда следует, что время заключается в каждой человеческой душе, и притом время с одинаковыми свойствами. Все человеческие души объединяются в высшем единстве. Поэтому время не разрывается на части и не делится между отдельными душами, подобно тому, как и вечность существует неделимо, но в различных проявлениях в вещах одного и того же порядка.

ОБ УМОПОСТИГАЕМОЙ КРАСОТЕ
(Эннеада 5-ая, книга 8-ая)

Так как мы утверждаем, что человек, достигший созерцания сверхчувственной красоты и ощутивший красоту истинного духа, тем самым получает возможность мысленно постигнуть и самый источник (отца) этой красоты, то мы должны попытаться выразить в словах (если только это вообще возможно) подобное впечатление от этой духовной красоты и от сверхчувственного мира. Предположим, что мы имеем перед собой два куска мрамора, — один в совершенно необработанном виде, другой же обработанный рукой художника и превращенный либо в статую какого-нибудь божества, например, музы или хариты, — либо в статую человека, выдающегося по своей совершенной красоте. В таком случае мы не колеблясь признаем, что обработанный кусок мрамора прекрасен, но не потому, что это кусок мрамора — будь это так, то и другой, необработанный кусок был бы также прекрасен, — а потому, что искусство воплотило в нем определенную форму (идею). Форма эта не обладала телесной природой, а существовала, — до своего воплощения в камне, — в духе скульптора, и при этом существовала в нем именно постольку, поскольку он был художником, а не поскольку он имел глаза и руки. Следовательно, в искусстве жила красота более высокого порядка; она не могла воплотиться в куске мрамора, но, оставаясь сама собою, породила другую, более низкую ступень красоты. Эта ступень, в свою очередь, не осталась неприкосновенной в чистом виде; она повиновалась воле скульптора лишь постольку, поскольку камень поддавался воздействию искусства. Если же искусство действительно воплощает в жизнь то, чем оно владеет и что лежит в его природе (а оно создает к р а с о т у в рамках и д е и данного произведения), то оно само прекрасно в более высоком и правильном смысле этого слова, так как в его распоряжении находится такая красота, которая стоит значительно выше красоты, проявляющейся в произведениях искусства. Воплощаясь в определенном материале, красота разжижается, становится слабее, чем неизменно пребывающая в идее. Вообще, все, что распространяется, теряет в своей сущности: мощность слабеет, теплота охлаждается; подобно всякой силе, убывает и красота. Каждый творческий принцип, взятый в своей независимости, должен стоять выше своего творения. Музыкантом человек делается не по недостатку в музыкальном даровании, а, наоборот, благодаря музыкальному искусству; точно так же видимые образы обязаны

своим существованием невидимым формам сверхчувственного мира. Если бы кто-нибудь вздумал презирать искусства на том основании, что они в созданиях своих подражают природе, то на это прежде всего нужно возразить, что и создания природы — такие же подражания. Затем, нужно иметь в виду, что объектом подражания служат не явления природы как таковые, а те идеи, из которых возникла природа; кроме того, искусства вносят в природу, которой они подражают, нечто самостоятельное. Владея силой красоты, они устраняют недостатки природы. Фидий создал Зевса не по существующему в природе оригиналу: он дал ему вид, какой Зевс должен был бы принять, если бы захотел когда-нибудь появиться перед нашими глазами.

Однако, оставим искусства в стороне. Обратимся к рассмотрению тех предметов, которым они должны подражать, или, иначе говоря, к рассмотрению того, в чем проявляется красота природы. Сюда относятся все разумные и неразумные существа, в особенности же те из них, которые были лучше других воспроизводимы художниками, победившими материю и запечатлевшими в ней желательный им идеальный образ. В чем состоит красота этих явлений природы? В чем источник ослепительной красоты Елены, вокруг которой кипело столько битв, или красоты других женщин, не уступавших самой Афродите? Откуда происходит красота самой Афродиты или какого-нибудь другого красивого человека или бога, которого нам приходилось видеть или относительно которого мы знаем, что красота его нас должна поразить? Разве этим источником не является повсюду идея, которую творец переносит на свое создание, подобно тому, как в области искусства она, по нашему прежнему утверждению, воплощается в произведениях искусства? Как же может быть иначе! Прекрасны произведения искусства, прекрасна идея, воплотившаяся в материи; следовательно, источником красоты должна быть первоначальная бестелесная идея, проявляющаяся не в материи, а в самом творце. Конечно, в том случае, если бы масса была прекрасна именно как масса, творческий принцип, чуждый массе, по этому самому не мог бы быть прекрасен. Но если одна и та же идея царила в массе, независимо от величины последней, действуя на душу зрителя одинаковым образом и вызывая в нем одно и то же настроение, то тогда красота заключается не в величине данной массы. Доказательством сказанного служит также следующее рассуждение: до тех пор, пока масса находится вне нас, мы не видим ее; как только она делается нашим внутренним достоянием, она уже тем самым воздействовала на нас. Она проникает через наши глаза только как форма (идея); иным путем она и не может пройти

через предмет такой маленькой величины. При этом мы познаем и определение величины, но не в массе, а лишь благодаря наличности идеи.

Далее. Творческое начало может быть или безобразным, или красивым, или безразличным. Если бы оно было безобразным, то оно не могло бы произвести ничего красивого; если бы оно обладало безразличной природой, — для него не было бы никаких оснований произвести скорее прекрасное, чем безобразное. В действительности же природа, которая творит прекрасное, сама прекрасна по своей сущности, но мы, не привыкши или не умея смотреть в сущность вещей, гоняемся за внешностью и не замечаем, что движущая причина скрыта в глубине. Мы похожи при этом на человека, который, видя свое отражение, не знает, откуда оно взялось и устремляется за ним. Отсюда мы видим также, что предмет наших стремлений лежит в иной области и что красота заключается не в определениях величины; это верно также относительно красоты, заключающейся в науке, искусствах, вообще, в духовной области. Здесь, действительно, мы созерцаем высшую красоту, если мы обращаем внимание и удивляемся мудрости данного человека, не смотря при этом на его лицо. Пусть лицо его будет безобразно: ты же не обращай никакого внимания на его внешность и стремись найти в данном человеке внутреннюю красоту. Если же чувство не подскажет тебе этого вывода, то значит ты и при самонаблюдении не испытывал радости, созерцая свою собственную духовную красоту. Находясь в таком состоянии, ты напрасно будешь искать духовную красоту у другого, так как ты будешь делать это не с чистой, а с обезображенной душой. Поэтому не все способны понять речи, касающиеся подобных вещей; если же ты когда-нибудь созерцал свою собственную красоту, то поразмысли о сказанном.

Итак, в природе существует идея прекрасного, прообраз красоты видимого мира. Еще более прекрасна идея духовной красоты, от которой берет свое начало идея красоты в природе. Ярче всего сияет, как понятно само собой, идея красоты в возвышенной душе, проявляющаяся непосредственно как таковая. Эта идея, украшающая душу и приносящая ей свет от первоисточника красоты, заставляет душу, оставаясь в ней, размышлять о сущности первоисточника красоты, который не переходит уже более в другие сферы, а непременно пребывает в себе. Поэтому первоисточник красоты не является даже идеей, а творцом первой идеи, поскольку красота присуща душевной материи. А такой творец — это разум, вечный, недоступный изменению, ибо он не есть извне привходящая сила. Какое же представление мы можем составить себе об этом разуме? Ведь высшее мы

представляем себе, опираясь на низшее. Однако, образ духа мы должны заимствовать у самого разума, а не у его отражения, подобно тому как мы для обозначения золота как такового пользуемся данным образчиком золота. При этом приходится, в том случае если данный образчик содержит в себе примеси, подвергнуть его очищению, — фактически или мысленно, — и показать, что не все здесь является золотом, а только именно определенная часть всей массы. Это же относится и к образу чистого духа в нас самих или, если угодно, в богах, у которых он соответствует природе духа, живущего в них. Боги все возвышенны и прекрасны, и красота их бесконечна. В чем же лежит источник этой красоты? В разуме или — вернее говоря — в том разуме, который проявляется в них. Итак, боги прекрасны не потому, что прекрасно их тело, — красивое тело не составляет сущности Божества, — а благодаря разуму, сделавшему их богами. Поэтому мудрость их не проявляется сегодня, чтобы исчезнуть завтра, а ведет спокойное, непрерывное существование в лоне чистого разума. Они познают не столько сущность человеческой, сколько их собственной природы, равно как и все, доступное созерцанию разума. Из сонма богов обитатели неба, имеющие достаточный досуг, созерцают, поднимая свою голову, — постоянно и как бы издалека — объекты, находящиеся в небесной сфере. Все небожители, сколько бы их там ни было, находятся в этой небесной сфере. Там все имеет небесную природу: земля, небо и море, животные, растения и люди. Небесные божества не презирают людей, как и вообще ничего из этой небесной сферы, именно потому, что люди эти причастны небесам. Боги наполняют там собою все пространство, будучи погружены в торжественный покой.

Жизнь течет там легко и свободно; истина служит им матерью и кормилицей, источником бытия и питания, и они созерцают все не как существа, находящиеся в процессе становления, а как существа сущие, и видят себя в других. Там все ясно и прозрачно; нет ничего темного или недоступного взору. Каждый может быть там до дна постигнут другим без всяких препятствий, ибо принципом там служит положение: «свет к свету». В каждом индивиде там заключается все, и, наоборот, он созерцает все в каждом другом индивиде. Поэтому все и каждое там находится повсюду, и поэтому там царит неописуемое сияние. Все там велико — даже малое. Солнце воплощает в себе совокупность небесных светил, и наоборот, каждое светило является солнцем и обнимает в себе все остальные. За одним светилом скрывается другое, и все они проявляются вместе. Здесь мы находим чистое движение, так как оно не встречается

здесь ни с каким другим движением, отличным от него; точно так же и покой остается здесь непоколебимым, так как он не нарушается непостоянством: красота здесь поистине прекрасна, так как она не проявляется в красивых вещах. Никто не находится здесь на чуждой ему почве; прибежищем для каждого служит здесь его собственная сущность, и так как каждый стремится вверх, то вместе с ним движется и его исходный пункт. Ни он сам, ни пространство, занимаемое им, не подвергается изменению. Он сам, равно как и его субстрат, суть разум, подобно тому, как видимое небо можно считать источником исходящего от него света. В нашем чувственном мире одно частичное явление порождается другим, и каждое остается изолированным; там же целое порождает свои части, и при этом части существуют вместе с целым. Правда, и там часть кажется частью, но проницательный взор видит в ней целое, — взор, каким должен был обладать Линкей, который, по преданию, мог видеть внутренность земли. В том мире созерцание не приводит к утомлению, оно не насыщает и не знает конца, ибо там оно не исходит от какого-нибудь недостатка, по устранении которого наступало бы удовлетворение. Там нет разнообразия и различий в том смысле, чтобы одному могло не понравиться что-либо у другого; все там неисчерпаемо, неутомимо. Правда, и там существует неудовлетворенность, но при этом процесс удовлетворения не приводит в результате своем к презрению к тому, чем это удовлетворение было доставлено. Наоборот, в процессе созерцания объект его как бы растет, и всякий, кто созерцает себя и внешние объекты бесконечными, следует при этом только своей собственной природе. Далее, жизнь, если только она чиста, не может никого утомить; а в чем может заключаться источник утомления, если жизнь представляет верх совершенства? Жизнь есть воплощение мудрости, которая не испытывает приращения при размышлении, так как она всегда совершенна по своей природе. С другой стороны, она и не терпит никакого ущерба, который делал бы необходимой работу исследования; она — первоначало, довлеющее самому себе. Мало того, мудрость — это само бытие. Поэтому нет мудрости выше этой; наука как таковая царит там наряду с высшим разумом таким образом, что оба они проявляются одновременно, подобно тому, как в аллегорическом сказании Дика ставится рядом с Зевсом (Днем). Все образы, встречающиеся там, видимы благодаря присущей им внутренней силе, так что созерцающий их испытывает высшее блаженство. Достойны изумления величие и сила царящей там мудрости, которая объемлет собою все

сущее, созданное ею, которой все послушно, которая воплощает в себе и сливается воедино со всеми частями бытия; короче говоря, бытие в потустороннем мире есть мудрость. Но мы еще не в состоянии постигнуть этого, так как мы смотрим на науки, как на результат спекуляции и как на конгломерат из научных предпосылок. Между тем, это неверно даже относительно земных наук. Если кто-либо сомневается в этом, то мы не станем сейчас его разубеждать, а обратимся к той науке, о которой Платон сказал, что «она не есть иное в ином». При этом он оставил открытым вопрос о реализации подобного бытия, — открытым для того, чтобы мы ответили на него, если только мы считаем себя достойными обращения к нам Платона. Начнем же мы теперь с этого вопроса.

Итак, все произведения искусств, равно как и объекты природы, являются плодами мудрости, которая во всех случаях руководит творческой деятельностью. И если кто-нибудь действительно творит по велению мудрости, то он тем самым становится причастным к указанного рода искусству. Но художник, в свою очередь, обращается к мудрости природы, благодаря которой он сделался художником. Эта мудрость не слагается из отдельных теорий, но обладает нераздельным внутренним единством, и единство это не есть результат соединения нескольких частей в одно целое, а наоборот, части суть только проявление единства. Кто считает эту мудрость первоначалом природы, тот тем самым решает поставленный выше вопрос, ибо если мудрость эта не проистекает из чуждого ей источника, то она и не воплощается ни в чем сй постороннем. Но те, кто считают разум началом, заключенным в природе, а природу — его источником, те должны ответить на вопрос, откуда берется мудрость в природе. Если они на это нам ответят, что из другого источника, то мы снова спросим, что это за источник; если же они скажут, что мудрость есть порождение природы, то мы на этом ответе пока успокоимся. Если же они снова сошлются на разум, то опять встает вопрос: порождается ли мудрость разумом, а если да, то каким образом? Разум, порождающий мудрость, должен быть сам мудростью. Итак, истинная мудрость — это бытие, а истинное бытие — мудрость. Бытие заимствует свой смысл у мудрости и именно благодаря этому оно становится истинным бытием. Поэтому всякая сущность, не заключающая мудрость в себе, хотя и остается сущностью, так как она до известной степени обязана мудрости своим возникновением, но сущностью, лишенной духа истины. Следовательно, нельзя допустить, чтобы боги или другие блаженные существа в

потустороннем мире созерцали научные теоремы; там может идти речь только о прекрасных идеальных образах наподобие тех, которые живут в душе мудреца. Образы эти обладают не призрачным, а истинным бытием. На этом основании древние называли идеи образами бытия и сущностями.

Египетские мудрецы — под влиянием ли тщательно взвешенных соображений или же руководимые своего рода инстинктом, — пользовались для передачи своей мудрости не письменными знаками, заменяющими слова и научные положения, а картинами, на которых изображались очертания отдельных предметов. При объяснении этих картин в своих храмах они показывали, что в каждой картине скрыт известный запас знания и мудрости, и при этом не как результат анализа или размышления, а в качестве первоосновы, заключенной в ее глубине. И всякий, кто мог затем понять подобную картину, порожденную всей совокупностью ее внутренней сущности, кто видел, как она, воплощаясь в чуждом ей материале, развертывает все заключенные в ней силы и как все ее развитие проникнуто строгим единством, — тот должен был признаться, что здесь перед ним раскрывается мудрость, которая, не постигая оснований своего собственного бытия, тем не менее наделяет бытием свое создание. Вот в чем состоит эта красота, которая вовсе не может или только в очень слабой степени может быть раскрыта путем исследования, а обнаруживается перед познающим ее до всякого исследования и размышления. Рассмотрим же эту красоту, как она живет в е д и н о й вселенной; тогда значение моих идей в их приложении к отдельным явлениям раскроется само собой.

Что касается этой вселенной, которая, как мы признаем, была создана находящейся вне ее силой, то неужели же мы должны предположить, что творец предварительно начертал себе план, по которому земля именно данной формы должна была находиться в центре вселенной; где было бы отведено определенное место воде, находящейся как на земле, так и на небесах; где были бы обозначены все существующие виды животных, их внешний вид, их численность, все их внешние и внутренние органы, — одним словом, что Бог разработал этот план во всех деталях, прежде чем приступил к акту творения? Но выработка подобного плана была немыслима потому, что никто не может размышлять о том, чего он раньше никогда и не видел. С другой стороны, он не мог работать по готовому образцу, как работают теперь ремесленники, пуская в ход руки и ноги. Эти члены тела возникли ведь только впоследствии. Поэтому не остается

ничего другого, как предположить, что хотя все существует в сфере иного, но тем не менее отображение или символ бытия раскрылся в явлении сотворенного мира как бы сразу, ибо между сотворенным миром и миром сущего отсутствует промежуточное звено. Этот процесс мог совершиться под влиянием внутренней активности или же при содействии души (эта разница для нас сейчас безразлична) или вообще некоторой психической силы. Несомненно, что в потустороннем мире все это существовало нераздельно, обладая более высокой степенью красоты, так как в состоянии смешения находятся объекты чувственного, а не потустороннего мира. В том мире они связаны формами от начала до конца: прежде всего, материя связана элементарными формами, затем к этим формам присоединяются другие формы и т. д. Поэтому-то столь трудно открыть чистую материю, скрывающуюся под таким множеством форм. Но так как и сама материя в некотором смысле тоже является формой, то вся вселенная представляет собой форму и состоит из одних только форм. Формой был и прообраз сущего. Он создал вселенную бесшумно, так как всякое творческое начало относится к сфере формы и бытия. Этим и объясняется, что творческая деятельность совершается без всякого труда; она охватывает собою все, так как она и есть все. Не следует поэтому думать, что эта деятельность первоначально наткнулась на враждебное ей начало и что теперь она постепенно завоевывает себе господство над элементами, находящимися в борьбе друг с другом. Она и теперь не встречает никакого сопротивления, так как она есть все и остается всем. И я полагаю поэтому, что если бы мы сами находились одновременно и в сфере прообразов, и в сфере бытия, и в сфере форм, так что творческое начало было бы присуще нам по нашей природе, тогда бы вся наша деятельность совершалась без всяких затруднений. В действительности же человек (в том виде, как он существует теперь) создает форму, отличную от его сущности. Это потому, что человек, приняв свой настоящий вид, перестал заключать в себе вселенную; наоборот, когда он перестанет быть человеком, он, по словам Платона, «возносится ввысь и управляет целым миром». Сливаясь с мировым целым, он творит целое.

Возвратимся, однако, к нашему примеру. Если теперь мы можем указать основания для того, чтобы земля находилась в центре мира и имела шарообразную форму, чтобы эклиптика находилась именно там, где она находится в действительности, то в потустороннем мире все это произошло так не потому, чтобы это было необходимо, не потому, чтобы существовало на этот счет определенное решение, а,

наоборот, все это прекрасно потому, что существует в том виде, как мы его наблюдаем сейчас. Тогда заключение существовало как бы раньше силлогизма, а не возникало из посылок. Ведь объекты порождаются не путем размышления и исследования, а, наоборот, предшествуют всякому исследованию и размышлению. Все это — вывод, доказательство и подтверждение суть явления вторичного порядка. И так как вселенная, кроме того, является принципом, то из нее и возникает все без исключения указанным выше путем. Поэтому правильно то мнение, что никогда не следует искать единичные причины явлений, в особенности же целесообразно направленных, потому что причина здесь совпадает с целью. Истинная же причина и цель заключается во всеединстве вселенной, полном и непрерывном.

Итак, вот в чем заключается первоисточник красоты, всеединой и вездесущей, свободной от недостатков во всех своих частях. Кто не согласится назвать ее прекрасной? Это название, правда, неприменимо к тому, что обладает красотой не всецело, а только отчасти, а, может быть, и вовсе не обладает ею. Если же мы не согласимся видеть красоту здесь, то в чем ином можем мы ее усмотреть? Все, что находится впереди этого первоисточника, вовсе и не требует, чтобы мы признали его прекрасным. Неизреченно прекрасен первоисточник явлений именно благодаря тому, что он представляет собой форму и созерцание чистого разума. Поэтому Платон, желая показать это, заставляет творца мира бросить взор на сферу, близкую нашему созерцанию, и после этого одобрить свое творение. Он хочет показать этим всю возвышенную красоту прообраза и идеи. Когда мы удивляемся какому-либо объекту, сделанному в подражание другому, мы при этом всегда обращаемся от копии к оригиналу. Если мы не всегда сознаем это, то в этом нет ничего чудесного. Влюбленные, преклоняющиеся перед земной красотой, не знают, например, что это поклонение относится к красоте потустороннего мира, а тем не менее это так. А что Платон здесь действительно имеет в виду преклонение перед прообразом красоты, видно ясно из того, что он продолжает свою речь следующим образом: «он восхищался своим творением и хотел еще более приблизить его к прообразу». Итак, для того, чтобы показать красоту прообраза, Платон обращает наше внимание на порожденную им красоту, которую он сам называет отблеском. Да и поистине, разве можно допустить, чтобы прообраз мира не овладел сверхъестественной, непостижимой красотой, стоящей выше, чем красота видная? Поэтому не правы

порицающие земную красоту или, во всяком случае, правы лишь постольку, поскольку земная красота далека от небесного идеала.

Охватим же теперь — поскольку это для нас возможно — этот мир, в котором каждая часть существует без смешения с другими, нашим умственным оком и охватим его как единое целое. Пусть в пестрой смене явлений, которые извне ограничены будто бы поверхностью шара, за образом солнца и всех звезд последуют образы суши и моря и всех живых существ, при этом как бы расположенные на видимой со всех сторон шаровой поверхности. Тогда действительно перед нами предстанет вся совокупность вселенной. Пусть затем наша душа представит себе ярко светящийся шар, охватывающий собою все и отчасти движущийся, отчасти же остающийся неподвижным. Фиксируя этот образ, нужно вызвать в себе другое представление, свободное от всякой телесности. Удали затем из своей души всякое представление о пространстве и материи и стремись не к тому, чтобы в тебе зародился образ той же материи, только меньший по массе и занимаемому им пространству, а обратись с мольбой к Богу, создавшему твое представление, и проси его снизойти к тебе. Он спустится во всем своем великолепии со всеми богами, которых он объемлет собой, сохраняя при этом полное единство, подобно тому, как и всякий другой Бог объемлет всех остальных в высшем единстве. Отличаясь друг от друга только по своему могуществу, они в то же время представляют собой лишь различные формы проявления единой великой силы или, вернее говоря, они составляют все, взятые вместе, единое божество. Единое божество не испытывает никакого умаления, давая начало всем этим богам; все они связаны друг с другом, но вместе с тем каждый ведет самостоятельное существование, не будучи при этом уединен в пространстве и не обладая видимым обликом. В противном случае боги были бы разбросаны в пространстве, и единство их было бы утеряно. Единое божество не обладает самостоятельными частями ни для других, ни для себя самого. Ни один из сонма богов не владеет там определенной частью общей силы, отмеренной в соответствии с объемом частей единого целого, приходящихся на его долю. Каждый бог там есть воплощенное могущество, простирающееся вместе с плодами его деятельности в бесконечность. Единое божество бесконечно поэтому постольку, поскольку бесконечны его части. А разве существует какая-либо часть вселенной, не преисполненная божеством? Велико поэтому и наше видимое небо, велики силы, действующие в нем, но оно было бы еще больше и достигло бы несказуемо громадных

размеров, если бы ему не было присуще — хотя и в малой степени — телесное начало. Если кто-либо называет великой силу огня или других объектов телесного мира, то здесь и обнаруживается наше недостаточное знакомство с истинной силой, когда мы, наблюдая факты внешнего порядка, говорим: действующие силы сжигают и разоряют, истребляют и способствуют возникновению живых существ. Но в нашем мире эти силы истребляют, потому что и сами подлежат истреблению, и создают новое, потому что были созданы сами. Сила же в потустороннем мире обладает чистым бытием и служит воплощением прекрасного. Прекрасное не может быть отделено от бытия, и где исчезает красота, там прекращается и бытие. Поэтому то бытие, будучи тожественно с прекрасным, пробуждает в нас жажду обладания, а красота, тожественная с бытием, вызывает в нас чувство любви. Не имеет смысла заниматься исследованием, которое из этих двух начал служит причиной другого, так как природа едина. Призрачное бытие нашего мира нуждается в извне привходящем призраке прекрасного для того, чтобы оно могло казаться прекрасным и даже вообще только существовать. И оно существует лишь постольку, поскольку оно причастно идеальной красоте, и становится тем совершеннее, чем ближе подходит к идее, потому что идея владеет в достаточной мере красотой как таковой.

Поэтому Зевс как старший в сонме богов, которыми он руководит, первый приходит к созерцанию умопостигаемого мира. За ним следуют остальные боги и демоны, а также души, одаренные способностью подобного созерцания. Умопостигаемый мир раскрывается перед ними, исходя из сферы невидимого; высоко возносясь над ними, он озаряет и наполняет своим блеском все, что находится внизу. Испуганные этим блеском, души низшего порядка обращаются вспять, будучи не в состоянии непосредственно созерцать умопостигаемый мир, как мы не в состоянии глядеть прямо на солнце. Некоторые души поддерживаются на высоте благодаря их способности созерцать умопостигаемый мир, другие же впадают в замешательство, тем большее, чем дальше они отстоят от объекта созерцания. Душам, способным к созерцанию, этот мир раскрывается во всем своем богатстве, но при этом каждый получает от него свое индивидуальное впечатление. Один созерцает источник и сущность справедливости, другой — весь во власти представления о разумной умеренности, причем представление это коренным образом отличается от той умеренности, какой иногда обладают люди. Умеренность здесь на земле является только как бы подражанием этой небесной

силе, которая вносит порядок в круг всех отношений. Ее могут созерцать лишь те, которые уже до того обладали многими отчетливыми представлениями. Следовательно, боги созерцают там каждый в отдельности и все вместе точно так же, как и души, которые охватывают своим созерцанием всю совокупность вещей потустороннего мира, откуда они происходят. Благодаря этому, они охватывают там все с начала до конца и обладают там действительным бытием, поскольку существование в потустороннем мире вошло в их природу. Очень часто они оказываются нераздельно слитыми с тем миром; это бывает в тех случаях, когда они вовсе не отпадали от него. Все это созерцает Зевс, но это же доступно созерцанию и тех из нас, кто движим подобной же небесной любовью. Такие люди созерцают прекрасное, дошедшее во всех вещах до наивысшей степени совершенства, и созерцают его во всей его полноте, становясь тем самым причастными красоте умопостигаемого мира. Ведь все в умопостигаемом мире полно сияния, и сияние это озаряет каждого пришельца, который, благодаря этому сам становится прекрасным. Так люди, поднимающиеся ввысь, в те сферы, где земля приобретает желтый цвет, сами воспринимают цвет среды, в которой они движутся. Что касается красок в потустороннем мире, то там они являются внешними проявлениями прекрасного, подобно цветам растения. Или, вернее говоря, все там полно красок и красота заложена глубоко в каждом предмете, ибо видимая красота и есть не что иное, как определение внешнего порядка. Для тех, которые в своем созерцании не охватывают целого, прекрасное состоит только во внешности, те же, которые как бы опьянены нектаром, — ведь прекрасное проникает до глубины души! — не ограничиваются простым созерцанием. Созерцаемый объект и созерцающий субъект не находятся один вне другого; человек, обладающий жаром созерцания, переносит объект внутрь своей души. Но он сам по большей части не замечает этого и считает объект созерцания находящимся вовне, потому что он относит и хочет относить его к видимому миру. Все же, что мы созерцаем как видимое, мы рассматриваем как внешний объект. Между тем, нужно перенести объект внутрь субъекта и созерцать его как нечто *единое*. Процесс созерцания должен быть аналогичным процессу самосозерцания. Это должно быть то же самое состояние, в котором находится человек, вдохновленный каким-либо божеством, Аполлоном или музой, и вызывающий в себе *созерцание божества*, если он, конечно, обладает нужной для этого силой.

Если кто-нибудь из нас, не обладающий даром самосозерцания, увлекается на путь созерцания божеством, то образ, возникающий в нем, есть преображенный образ его собственной души. Если он затем оставит в стороне этот образ, несмотря на всю его красоту, и погрузится целиком в недра собственной души, не замечая более никаких границ, тогда все сливается воедино с приблизившимся божеством, и единство это не разрушается до тех пор, пока его хочет и может поддерживать созерцающий субъект. Если субъект этот снова впадает в самораздвоение, оставаясь при этом чистым, то божество продолжает находиться в его непосредственной близости. Поэтому воссоединение с божеством всегда возможно, как только этого пожелает созерцающий. — Что же выигрывает обращающийся к божеству? Сначала он сознает самого себя, поскольку образ его существует самостоятельно. Проникая затем глубже в недра души, он постигает единое целое и, отказываясь из боязни самораздвоения от ретроспективного взгляда, остается всегда с божеством. Желая созерцать что-либо как внешний объект, он порождает его из недр собственного духа. Всякий, желающий дойти до такого состояния, должен предварительно и со всей тщательностью исследовать его хотя бы в общих чертах, и когда он убедится, что он погружается в состояние поистине достойное, он должен целиком отдаться власти духа и, вместо того, чтобы созерцать самому, сделаться объектом созерцания для другого. Как бы озаренный сиянием потустороннего мира, он входит в царство чистой идеи.

Однако, каким образом можно погрузиться в мир прекрасного, не видя его? Дело именно в том, что пока мы видим прекрасное как нечто, находящееся вне нас, мы еще не находимся в царстве красоты. Становясь сам прекрасным, человек тем самым ближе всего подходит к миру красоты. Если же красота проявляется каким-либо внешним образом, то и тогда созерцать ее нужно так же, т. е. сливаясь с объектом созерцания. При этом мы как бы погружаемся в недра собственного духа и ощущаем самих себя, опасаясь одновременно, чтобы мы из-за стремления охватить своим созерцанием возможно больше снова не впали во внутренний разлад. Следует заметить, что горестные впечатления оставляют в душе более глубокие следы, но вместе с тем порождают меньше познаний, которые как бы насильственно вырываются из души под влиянием полученных впечатлений. Так, например, болезнь оставляет в нас впечатление удара, тогда как здоровье, постоянно и спокойно сопутствующее нам и сделавшееся нашей второй природой, оставляет впечатление ровное

и невозмутимо ясное. Болезнь всегда остается для нас чем-то чуждым и посторонним; поэтому мы воспринимаем ее целиком, и она производит каждый раз впечатление новизны. С другой же стороны, мы вовсе не воспринимаем самих себя, т. е. именно то, что в нас своеобразно. Однако, находясь в описанном выше состоянии, мы лучше всего познаем именно самих себя, так как тогда знание и объект знания сливаются в одно целое. При рассудочном познании, когда мы применяем логические категории, мы не считаем себя знающими, так как источником познания служит тогда одно внутреннее чувство, с помощью которого мы не видим и никогда не в состоянии что-либо подобное увидеть. Итак, источником сомнения служит чувственное восприятие, дух же является носителем созерцания. Если бы дух сделался источником сомнения, то он не мог бы тогда верить в свое собственное существование. В этом случае он потерял бы, конечно, способность противополагаться самому себе и рассматривать себя телесным оком как видимый объект.

Однако, мы выше показали уже, как возможно для человека осуществить этот акт созерцания, выступая или как иной, или как он сам. Что же созерцает он в том или в другом случае? Он видит Бога, парящего в облаках с прекрасным сыном и породившего все своей внутренней силой без мук рождения. Радуясь за своих отпрысков и гордясь своими детьми, он поддерживает все своей мощью и испытывает радость при виде слияния красоты, окружающей его и его детей. Из всех этих прекрасных детей, к которым нужно прибавить еще более прекрасных, пребывающих в лоне божества, один только сын выступил в качестве самостоятельной силы. Он как последнее дитя показывает нам все величие своего отца и остающихся в лоне отца своих братьев. Сын не напрасно отошел от отца: благодаря этому существует теперь другой мир, сделавшийся прекрасным как отблеск небесной красоты. Было бы несправедливо, если бы образ красоты и бытия не был прекрасен. Он является точным подражанием прототипу во всех своих частях. Он причастен жизни и бытию, а также красоте, и во всем этом проявляется влияние потустороннего мира. Он обладает также вечной длительностью как отражением умопостигаемой вечности. Так как все эти отражения не созданы искусственно, а присущи миру по его природе, то они касаются всех его элементов. Поэтому не правы те, которые считают видимый мир преходящим и созданным по решению творца, тогда как невидимый мир существует от века. Каким образом был совершен подобный акт творения, они понять не хотят; они не знают также,

что до тех пор, пока длится сияние потустороннего мира, не может исчезнуть и мир видимый, так как оба мира имеют один и тот же корень. Поэтому и видимый мир существовал и будет существовать вечно. Нам приходится применять здесь эти обозначения, чтобы сделать понятными наши мысли.

Итак, бог, пребывающий по природе своей вечно неизменным, уступил своему сыну господство над этой вселенной, потому что ему, насытившемуся красотой, не приличествовало стремиться к красоте позднейшего происхождения. Сделав это, он тем самым поставил над собой своего отца, к которому затем стал стремиться. Затем он стал продолжать дело, начатое сыном, — переход в инобытие для того, чтобы существовать после него. Таким образом, он занял промежуточное положение между отцом и сыном, во-первых, потому что в своем инобытии он оторвался от него, во-вторых же, потому что он избегает цепей, которые могли бы перетянуть его вниз. Он занимает, таким образом, промежуточное положение между более могущественным отцом и менее могущественным сыном. И так как отец слишком могуществен для того, чтобы можно было назвать его прекрасным, то он остался первоисточником красоты. Правда, прекрасна и душа, но он еще прекраснее ее, так как она является его отражением. Поэтому, хотя душа и прекрасна по своей природе, но, возносясь к небесам, она становится еще прекраснее. Мировая душа, как говорит известное изречение, прекрасна; прекрасна также и Афродита; — сколь же прекрасно должно быть божество! Если же красота их привходит извне, то откуда может мировая душа почерпнуть свою красоту, неразрывно связанную с ее сущностью? Ведь и мы прекрасны только тогда, когда остаемся верны самим себе, и становимся безобразными, когда переходим в инобытие.

Итак, источник красоты лежит в потустороннем мире. Достаточно ли сказанного для того, чтобы придти к ясному познанию невидимого мира? Может быть нам нужно для этого пойти еще другим путем.

12 Зак. 107

Блонский Павел Петрович, педагог, психолог, историк философии, родился 13/26 мая 1884 г. в Киеве. Учился во Второй Киевской классической гимназии, потом — на классическом отделении историко-филологического факультета университета св. Владимира, где изучал древние языки и историю философии; участвовал в семинарах проф. Г. И. Челпанова, известного логика и психолога, под влиянием которого у Блонского появился интерес к проблемам психологии и педагогики. Будучи студентом, Блонский вступил в партию эсеров и принимал активное участие в революционном движении, за что неоднократно (в 1903, 1905 и 1906 гг.) подвергался тюремному заключению. По окончании университета преподавал педагогику и психологию в женских гимназиях Москвы, а после сдачи магистерских экзаменов в 1913 г. стал приват-доцентом Московского университета. В 1918 г. должна была состояться защита магистерской диссертации Блонского по теме «Философия Плотина», но защита не состоялась, так как после революции ученые степени были отменены; тем не менее, вышла его книга «Философия Плотина», до сих пор являющаяся одним из тех трудов, к которым в первую очередь обращается русский читатель, интересующийся творчеством Плотина. В 1919 г. Блонский основал Академию социального воспитания в Москве (впоследствии Академия коммунистического воспитания им. Н. К. Крупской) и стал ее первым председателем и профессором; в 1923 г. был избран депутатом Моссовета. В 1930–40 гг. заведовал лабораторией памяти, а затем лабораторией мышления и речи в Институте экспериментальной психологии. Умер 15 февраля 1941 г. в Москве. Из печатных трудов Блонского по истории философии упомянем две статьи о Беркли: «Проблема реальности у Беркли» // «Труды психологической семинарии при университете св. Владимира». Т. 2, вып.5 и «Исторический контекст философии Беркли» в сб. «Г. И. Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве». М., 1916; а также книги: «Этюды по истории ранней греческой философии». М., 1914, «Философия Плотина». М., 1918 и «Современная философия». Ч. 1–2. М., 1918–1922.

Монография П. П. Блонского «Философия Плотина» (с. 184–187) представлена в настоящем сборнике переводом трактата (V 2) «О происхождении и порядке сущих, следующих после первого» с последующим его комментарием, так что читатель может познакомиться не только с Плотином в переводе Блонского, но и с Блонским как исследователем Плотина.

Из монографии П. П. Блонского «Философия Плотина»

[О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ПОРЯДКЕ СУЩИХ, СЛЕДУЮЩИХ ПОСЛЕ ПЕРВОГО (V 2)]

1. Единое есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все — его, так как как бы взошло там: точнее, еще не есть, но будет. Как же будет оно из простого единого, при отсутствии в тождественном какой-либо пестроты, какого бы то ни было раздвоения? Именно потому, что нет в нем ничего, поэтому и есть из него все, и именно для того, чтобы существовало сущее, оно поэтому и есть не сущее, но родитель его, а то — как бы первое рождение, так как «то», будучи совершенным, потому что ничего не ищет, не имеет и ни в чем не нуждается, как бы с избытком вытекло и, переполненное самим собою, создало другое; возникшее же обратилось к нему и преисполнилось, а, взирая на самое себя, стало, таким образом, умом. И, с одной стороны, неподвижное пребывание его у «того» создало сущее, а, с другой, созерцание, направленное на самого себя — ум. Итак, когда оно установилось по отношению к самому себе с целью созерцания, оно одновременно сделалось и умом и сущим. Так, существуя так, как и «тот», оно создает подобное, изливая вперед много потенции: и это есть «вид», как и предшествующее ему излилось вперед. И эта активность из сущности есть душа, ставшая этим, между тем как то пребывает неизменным, ибо и ум возник в то время, как предшествующее ему пребывало неизменным. Но она создает, не пребывая неизменной, но, именно приведенная в движение, она породила образ. Итак, смотря туда, откуда возникла, она преисполняется, а, пройдя в иное и противоположное движение, порождает образ самой себя — ощущение и растительную природу в растениях. Но ничто от предшествующего последним не отнято и не отсечено от нее. Поэтому и кажется, что душа человека доходит вплоть до растений: именно, в том смысле доходит, что ее — то, что в растениях. Однако не вся она в растениях, но постольку оказывается в растениях, поскольку выступила вперед вниз, создав своим выступлением и желанием худшего другую субстанцию, тогда как предшествующее этому, зависящее от ума, позволяет уму пребывать при самом себе.

2. Таким образом, существует путь вперед от начала до конца, причем каждое всегда остается на своем месте, в то время как рожденное занимает другое место, худшее. Однако каждое становится тождественным тому, за чем следует, покуда следует. Таким образом,

когда душа оказывается в растении, то оказывается другая как бы часть ее в растении, наиболее дерзкая, безрассудная и дошедшая досюда; а когда она в неразумном существе, то способность ощущать, овладев, привела ее; когда же сошла в человека, то это или вообще движение в рассуждающем или происходящее от ума, словно она обладает собственным умом и самостоятельным желанием мыслить или, вообще, быть в движении. Но вернемся обратно.

Когда отрезывают отростки или верхушки веток растения, то куда уходит находящаяся в нем душа? Конечно, туда, откуда она пришла, так как она пространственно не отделена от него. Следовательно, она принципиально едина. А если разрубить или сжечь корень, то где находящееся в корне? Оно в Душе, не пойдя в другое место. Но хотя она находится в одном и том же, однако, она и в другом, в том случае, если поднимается. А если этого нет, она находится в другом растении, так как она не удерживает себя. Если же она поднимается, то она находится в предшествующей ей потенции. А где та? В той, что ей предшествует. Последняя же доходит до ума, но не пространственно, ибо отнюдь не находится в пространстве. Следовательно, будучи нигде, она существует таким образом в том, что нигде и везде. Но если она, восходя вверх, останавливается посредине, прежде чем совершенно достичь высшего, то она обладает средней жизнью и находится в соответствующей части себя. При этом все это — «тот» и не «тот»: тот, потому что из него; не тот, потому что он дал, пребывая неизменно при самом себе. Таким образом, существует как бы вытянутая в длину жизнь, при чем каждая из следующих по порядку частей иная, но все сплошно, и одно отлично от другого, но первичное не уничтожается во вторичном. Таким образом, что такое возникающая в растениях душа? Она ничего не порождает? — То, в чем она существует».

Этот небольшой трактат крайне важен для уяснения мыслей Плотина и не даром. Порфирий так усердно комментировал его. В трактате устанавливается, что основа всего существующего — единое. Это единое есть все в смысле генезиса из него всего существующего: единое совершенно, и из совершенства его следует его преисполненность и «переливание через край», то есть порождение следующего. Первым порождением единого является двоица — ум, двойственность которого состоит в дуализме бытия и мышления. Ум подчинен все тому же основному закону «излияния вперед», «пути вперед». В результате такого «излияния вперед» активности ума возникает душа. При этом мы не должны забывать следующих вещей: 1) каждое произведение есть «худшее» сравнительно с своим «родителем», есть лишь образ его; 2) каждый член этой цепи есть,

если можно так выразиться, двуликий Янус, то есть обращен и к высшему (получая от него полноту бытия) и к низшему (сообщая ему бытие); 3) единое и ум производя последующее, сами пребывая неизменными, но душа творит в движении.

Душа, в свою очередь, совершая «путь вперед», создает «свои образы» — ощущение и «природу» (растительную силу). Таким образом, животное и растение — моменты творческого «пути вперед» души, причем душа также двуликий Янус, обращенный и к уму, получая от него бытие, и к материи, видотворя и оживляя ее. Если душа находится в растении, значит, окончательно овладела пресловутая «дерзкая смелость» самоутверждения и отступничества, иными словами, значит, она дошла в своем «пути вперед» до крайней степени неразумия, до крайней степени отчуждения от ума. Если душа находится в животном, значит, ею владеет чувственное ощущение. Если же душа в человеке, то она разумна и стоит близко к уму. И здесь мы все время должны помнить два вышеприведенные положения: 1) произведенное (Душа) хуже своего родителя (ума); 2) произведенное тождественно тому, чему оно следует, поскольку оно ему следует (душа может уподобляться уму).

По отношению к душе мы никогда не должны забывать о ее непротяженности. Душа в растениях пространственно совершенно не отделена от растительной силы природы вообще; последняя, в свою очередь, не отделена от души, обладающей «средней жизнью»; та же опять, поскольку обращена к уму, составляет с ним единство, и ни о каком пространственном отделении здесь не может быть речи. Таким образом, во-первых, вся душа едина, а, во-вторых, она генетически связана с умом.

Лосев Алексей Федорович, философ, филолог, историк античной философии и культуры, родился 23 сентября 1893 г. в г. Новочеркасске. Учился в Новочеркасской классической гимназии, потом — на историко-филологическом факультете Московского университета, который окончил в 1915 г. по двум отделениям: классической филологии и философскому. По окончании университета был оставлен на кафедре классической философии для подготовки к профессорскому званию. В 1919 г. на всероссийском конкурсе Лосев избирается профессором классической филологии Нижегородского университета и начинает выступать с публичными лекциями в основном на музыкальные темы, пишет статьи; в начале 20-х годов избирается действительным членом Государственной Академии художественных наук и профессором Государственного института музыкальной науки. В разные годы Лосев принимал участие в работе Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, Психологического общества при Московском университете, Философского кружка имени Л. М. Лопатина при Психологическом институте Московского университета, Вольной Академии Духовной Культуры, основанной Н. А. Бердяевым. Так как после революции система университетского классического образования была фактически уничтожена, Лосев с 1922 по 1929 год преподавал эстетику в Московской консерватории. В апреле 1930 г. он был арестован по обвинению в публикации запрещенных цензурой фрагментов книги «Диалектика мифа» и в соответствии с приговором отправлен на восемнадцать месяцев на Беломорканал, откуда был освобожден почти полностью ослепшим. В середине 30-х годов классическая философия была возвращена в качестве учебной дисциплины в вузы, и Лосев начинает преподавать сначала в периферийных, а затем и в московских вузах. В 1943 г. по совокупности работ ему присваивается степень доктора филологических наук. В 1986 г. Лосев удостоен Государственной премии СССР за шесть томов «Истории античной эстетики» (1963—1980). Умер А. Ф. Лосев 24 мая 1988 г.

А. Ф. Лосев автор около 400 научных трудов, в том числе книг: «Античный космос и современная наука» (1927), «Диалектика мифа» (1930), «Очерки античного символизма и мифологии» (1930), «Античная мифология в ее историческом развитии» (1957), «Проблема символа и реалистическое искусство» (1976), «Эстетика Возрождения» (1978), «История античной эстетики» в восьми томах (1963—1992).

В настоящем издании публикуются лосевские переводы и толкования Плотина из книг «Античный космос и современная наука», «Диалектика числа у Плотина», «История античной эстетики. Т. 6. Поздний эллинизм», а также из «Антологии мировой философии». Т. 1, ч. 1. М., 1969.

Из книги А. Ф. Лосева «Античный космос и современная наука» нами выбраны переводы и толкования трактатов «О круговращении» (II 2) (с. 213–216), «О материи» (II 4) (с. 322–325, 320, 415–416, 364–367, 291–292, 399), «О потенции и энергии» (II 5) (с. 235–245), «О субстанции и качестве» (II 6) (с. 243–248), «О всецелом слиянии» (II 7), «О времени и вечности» (III 7) (с. 342–362) и «О родах сущего» (VI 2), причем трактаты II 4, III 7 и VI 2 представлены не полностью: они собраны из отдельных глав, разбросанных по разным примечаниям к основному тексту книги, а поскольку автору для целей своего исследования требовались лишь определенные главы, то и наша подборка не восстанавливает текст этих трактатов полностью. По возможности, мы старались сохранить все авторские толкования и краткие конспекты, обычно примыкающие к тексту перевода, причем граница между трактатом Плотина и толкованием Лосева обозначена, как и в издании 1927 года, кавычками.

Из книги А. Ф. Лосева «Античный космос и современная наука»

О КРУГОВРАЩЕНИИ (II 2)

II 2, 1. «Почему [Небо] движется в круге? Потому что оно подражает уму. И чему присуще движение [первоначально], душе или телу Неба? [Конечно, душе]. Но как же это? Потому ли, что душа пребывает в самой себе и вечно спешит направляться к самой себе, или потому, что она пребывает в себе прерывно, [т. е. то направляется к себе, то не направляется], или, [наконец], потому, что она в своем движении сохраняет [движение себя]? Однако если она сохраняет [свое движение], то [сама] она должна была бы уже не двигаться, но *быть* в движении, т. е. скорее заставлять покоиться и не [двигаться обязательно] всегда в круге. [Стало быть], или сама она будет покоиться или, если она двигается, то, конечно, не пространственно. Как, действительно, она может двигать пространственно, если сама она движется другим способом?

Пожалуй, [следует допустить], что и движение в круге не есть пространственное движение. Но если оно, следовательно, [не умное движение, а] акциденциальное, то каково же оно собственно? Это —

движение, совокупное ощущение которого не [возвращается] на самого себя, совокупно-умное и жизнеродительное и [не выходящее] никуда вовне и [не идущее] откуда-нибудь извне, так как оно должно охватывать все. Ибо могущество, [действующий принцип, τὸ κύριον], живого охватывает [ее] и делает единой. Он не охватил бы [ее] функциями жизни (ζωτικῶς), если бы сам покоился, и не сохранил бы [жизни] внутри [ее организма], которым он обладает, так как и движение тела — жизнь. Если же она движется [еще] и пространственно, то она будет двигаться, поскольку это будет возможно, и [уже] не только как душа, но как одушевленное тело и как живое существо, так что [движение] оказывается [уже] смесью телесного и душевного [движения]. При этом тело по природе движется прямо, душа же удерживает [это движение], и из обоих [движений] образуется [одно] при движущемся и [в то же время] покоющемся [теле]. Но если о движении тела говорится, что оно — кругообразно, то как [это возможно], если все, как и огонь, движется по прямой линии? Да, [все] движется по прямой линии, пока не придет в то место, где ему полагается быть [с точки зрения общего порядка]. Соответственно с этим закономерным положением, оно, как оказывается, и покоится там по природе и движется в установленное место. Итак, почему же оно не покоится после прибытия туда? Это потому, что природа огня заключается в движении. Стало быть, если он не двигается по кругу, он рассеется по прямой. Значит, необходимо, [чтобы он двигался] *по кругу*. И это есть дело промысла, скорее же свойственно ему благодаря промыслу, так что если [огонь] придет в это место, то он движется по кругу, [выходя сам] из самого себя. Другими словами, стремясь по прямой и уже не имея места, [куда двигаться], он плавно загибает назад в тех местах, где возможно, так как за собой он уже не имеет места, [куда двигаться]: это место *крайнее*. Следовательно, он пробегает в том месте, которое он имеет, и сам является для себя местом, не для того, чтобы после возникновения оставаться там, [в этом месте, в покое], но чтобы двигаться. При этом центр круга по природе остается [неподвижным]: если же [и] внешняя окружность остается [неподвижной], то [тогда сама она] станет большим центром [для новой периферии]. Поэтому, для живого существа и для обладающего по природе телом скорее [она будет находиться в движении] вокруг центра, потому что [именно] так [периферия] склонится к центру, не путем совпадения с ним, ибо [в этом случае] она уничтожит круг, но, не будучи в состоянии этого сделать, путем кругового вращения. Действительно, только так она может удовлетворить

свое стремление [вернуться к себе и быть самодовлеющим целым]. Если заставляет ее двигаться кругом душа, то [последняя] не утомится, так как она не влечет ее [насильно] и не [влечет ее] против природы, в силу того, что [сама] природа устроена под воздействием универсальной души. Кроме того, цельная душа всего, будучи везде вне раздробления, дает и небу повсеместное бытие, насколько оно [это] может. Может же оно [иметь это] благодаря тому, что оно проходит все [места] и [повсюду] движется. Оно, конечно, покоилось бы, если бы душа, придя куда-нибудь, там и оставалась в покое. В настоящем же случае, раз она вся принадлежит самой себе, [т. е. вся она живет], то Небо стремится ко всему. Но как? [Так ли, что] оно никогда не достигнет [предмета своего стремления]? Напротив, оно всегда его достигает, [или], лучше [сказать, душа], ведя [его] к самой себе, вечно движет его в этом вечном приведении к себе, и, двигая не куда-нибудь, но к самой себе в том же самом месте, она ведет его не по прямой, но по кругу, давая ему обладание собой во всяком месте, куда оно только пришло. Если бы [душа] пребывала [в покое], как [покоится она] находясь там, [в уме], где каждая вещь покоится, то и [Небо] пребывало бы в покое. Но так как она не только там занимает то или иное место, оно будет везде в движении и будет двигаться не вовне. Стало быть, оно [движется] по кругу.

II 2, 2. [До сих пор мы говорили о круговращении Неба]. Как же [обстоит дело] с прочими [телами]? Ведь каждое [из них] не есть целое, но [только] часть и удерживается частичным местом. А то, [Небо], — целое и как бы место [для всего прочего]. И ничто ему не препятствует, так как оно само — все. [Но] как [двигаются] люди? Разумеется, поскольку они зависят от вселенной, они — часть; поскольку же они — сами [по себе], они — специфическое (οἰκεῖον) целое. [Но углубимся сначала в проблему круговращения Неба]. Если Небо везде обладает душой, где бы оно ни находилось, то зачем ему двигаться в круге? *Это потому, что оно [обладает душой] не [исключительно] только [в любом данном месте]*. Если сила (δύναμις) ее, [души], простирается вокруг [ее] середины, то также и в силу этого [возникает движение] по кругу. Однако середину тела и природы души и нельзя понимать одинаково, но в одном случае середина есть [точка], из которой [происходит] другая [душа], в случае же с телом [ее надо понимать] пространственно. Следовательно, середину надо понимать [в том и в другом случае различно, но —] по [взаимной] аналогии. А именно, как там, [в душе], так и здесь середина необходимо есть то, что единственно является серединой сферического тела, т. е. как там [душа движется]

вокруг себя, так и это, [тело]. Стало быть, если душа пребывает в движении вокруг Бога, то она с любовью объемлет Его и держится вокруг Него, поскольку это ей возможно: от Него зависит все. И так как она не в силах быть с Ним, то она — вокруг Него. Но почему же не все [души] так? Именно, каждая — так, но [только] — там, где она [фактически] находится. Но почему же и тела наши не так? Потому, что [им] свойственно прямолинейное движение, влечение [не к себе, но] к иному, [чуждому себе], и кругообразность наша не легкоподвижна, ибо земляна, а там, [в мире души], она совершается тонко и легкоподвижно. Но почему не стоит она на месте, если душа [все-таки] движется в том или ином движении? [На это нужно сказать, что], пожалуй, дыхание (πνεῦμα), [жизненная сила организма], окружающее душу, совершает в нас то же, [что круговращение — в Небе]. В самом деле, если Бог находится во всем, то необходимо, чтобы душа, если она хочет быть вместе с Ним, вращалась вокруг Него, так как Он не находится ни в каком определенном месте. К тому же и Платон наделяет звезды не только круговым движением вместе со вселенной, но и каждую — движением вокруг собственного центра, так как каждая вещь, объемля Бога, там, где, она существует, красуется не в силу [пред]определения, но по природной необходимости. [Стало быть, и тела в каком-то смысле причастны круговращению].

II 2, 3. Скажем еще и так. Есть какая-то одна потенция души, самая низкая, восходящая от земли и распространяющаяся по вселенной, и есть другая, происшедшая для ощущения, приемлющая разум, на котором основываются мнения, которая направляет себя в сферах вверх, властвуя над первой и давая из себя силу, чтобы сделать [ее] более жизненной. [Та], следовательно, благодаря ей движется в круге, в то время как эта все охватывает и внедряется во все, поскольку оно восходит от нее в сферы. Охватывая, стало быть, ее в круге, она, склоняясь [в качестве периферии], обращается к ней, и обращение это приводит в движение тело, с которым она сплетена. Именно, если каждая часть в шаре находится в каком-нибудь движении, то, если она движется в покое, [т. е. возвращаясь в те же точки], потрясает она и то, в чем находится, и шар начинает двигаться. Да и в случае наших тел, когда душа движется особенным образом, как, например, при радости и при проявлении хорошего, происходит также и пространственное движение тела. Тогда ведь душа, оказывающаяся среди хорошего и ставшая чувствительнее, движется к [этому] хорошему и [уже] пространственно потрясает тогда тело, в соответствии с собственной природой. Душа, чувствительная с своей стороны к тому, что свыше, и сама приемлющая

благо и радующаяся своему состоянию, движется вместе с тем, что повсюду, так как она преследует то, что само суще повсюду. А ум еще не движется. Именно, он [одновременно] и в покое, и движется, т. е. вокруг себя [движется]. Таким образом, следовательно, и вселенная вместе и движется в круге и пребывает в покое».

О МАТЕРИИ (II 4)

II 4, 2. «Итак, если бытие материи должно быть чем-то неопределенным и бесформенным (ἄμορφον), а в тамошних предметах, [умных], как в совершенных, нет ничего неопределенного и бесформенного, то, выходит, материи там не существует. Кроме того, если каждый [тамошний] предмет прост, то и не нуждается он в материи, чтобы там быть сложенным из нее и из другого [начала]. Далее, становящееся нуждается в материи, равно как и создающее из одного другое, в отношении чего и мыслится чувственная материя: нестановящееся же не нуждается [в материи]. [А ум есть нечто именно не-становящееся]. Да и откуда она могла бы [тут] появиться и стать бытием? Если она возникла, она от чего-нибудь [возникла]; если же она вечна, то принципов существует тогда больше, [чем только перво-единое], и первые предметы, [умные предметы, тогда возникают] случайно (κατὰ συντυχίαν). И если еще прибавится [отличный от материи] эйдос, то сложенное будет телом, так что [придется признать, что] тело существует и там».

II 4, 3. «На это, прежде всего, нужно сказать, что неопределенное (ἀόριστον) отнюдь не везде достойно только презрения, равно как и то, что по своему смыслу могло бы быть понято как бесформенное, если оно имеет целью (μέλλον) подчиняться тому, что раньше его, и совершеннейшему. Нечто подобное представляет собой душа в отношении к уму и смыслу, так как она оформляется ими в своей природе и ведется к лучшему эйдосу. Кроме того, в умных предметах сложенное существует иначе, на так, как тела, равно как и смыслы — сложны и энергийно создают сложное, — природу, энергийно направляющуюся к эйдосу. Если [неопределенное и бесформенное] существует в отношении иного [в качестве материи], то в большей степени зависит оно само от другого, [от вечного смысла]. Материя становящихся вещей постоянно имеет все разные и разные эйдосы; материя же вечных вещей постоянно остается самотождественной. Здешняя материя, пожалуй, — противоположность той, так как здесь она только отчасти все и [только отчасти] — одно [и то же] в каждой отдельной вещи. Поэтому, раз одно

выталкивает другое, то ничего и не остается [в ней] пребывающим. Поэтому [же] она и не самотождественна постоянно, а там, [в умном мире], она есть все одновременно. Поэтому она и не имеет [там] ничего, во что она могла бы перейти, так как *уже* имеет все. Тамошняя материя, стало быть, *ни в коем случае не бесформенна;* она не есть здешняя материя; и обе, следовательно, существуют разными способами. Вопрос же о том, вечна ли она или становится, выяснится, как только мы усвоим себе, что́ она, собственно, собой представляет».

II 4, 4. «Итак, наше исследование предполагает, что действительно существуют эйдосы, ибо это показано в другом месте. Что же дальше? — Если эйдосов много, то необходимо, с одной стороны, чтобы в них было нечто общее, с другой же, чтобы было также и частное, чем один эйдос отличается от другого. Это частное и отделяющее [от всего другого] различие есть, очевидно, собственная *форма* [эйдоса] (μορφή). Если же существует форма, то существует и оформляемое, относительно чего [возникает] различие. Стало быть, существует и *материя*, приемлющая форму, и некий постоянный субстрат (ἀεί τι ὑποκείμενον).

Далее, если там существует умный мир, то этот, [здешний] мир — подражание того, и как этот мир сложен и [состоит] из материи, так и там необходимо допустить материю. Или как можно говорить о мире, если не увидеть [его] эйдоса? И как можно говорить об эйдосе, не уразумевши того, в отношении чего существует эйдос? В самом деле, умный мир, с одной стороны, совершенно и окончательно неделим сам по себе, с другой же, как-то и делим. И если части удалены друг от друга, то также деление и удаление есть аффекция материи, так как последняя и есть то, что [в данном случае] разделено. Если же [эйдос], оставаясь множественным, неделим, то многое, находясь в едином, существует в материи, будучи формами этого единого; такое единое, данное как многое, надо мыслить разновидным и многообразным. Следовательно, [умный мир, эйдосы], до своего бытия в качестве разновидного, бесформен. Именно, если отнять от ума его разновидность, формы, смыслы и мысли, то [оставшееся там] в виде более первоначального окажется бесформенным и неопределенным, и уже ничего не останется из этого, [отнятых форм], ни при нем, ни в нем».

II 4, 5. «Если оба, [эйдос и материя], суть едино (так как, ум вечно и вместе имеет [все] это), и если там нет материи, то там нет телесной материи: ум ни в коем случае там не лишен формы, но есть вечно цельное тело, однако, все-таки сложное. А именно, ум обретает двоякое, так как он разделяет до тех пор, пока не придет к

простому, что уже не может быть само делимо [дальше]; покамест же он в состоянии, он двигается к своему глубинному основанию (βάθος). Глубинное же основание каждой вещи — материя. Потому она и *темна*, что свет есть смысл, и ум есть смысл. И, следовательно, видя смысл каждой вещи, [ум] считает низшие слои его (τὸ κάτω) темными, как находящиеся под светом, подобно тому, как светозарное око, увидевшее свет и краски, которые [тоже] суть свет, оценивает находящееся за красками, как темное и материальное, скрытое красками. Во всяком случае, темное в умных предметах и темное в чувственных вещах, однако, различны, и различна также материя, поскольку различен и налегающий на обе эйдос. Ведь божественная [материя,] принимающая оформленность (τὸ ὡρισμένον), [уже] сама содержит оформленную и умную (νοεράν) жизнь; другая же материя [только еще] *становится* чем-либо оформленным, [сама], разумеется, еще не проявляя жизни и не мысля, но будучи [лишь] украшенным трупом. Форма [тут] — *эйдол*, так что и субстрат — эйдол. Там же — истинная форма, так что и субстрат — [истинная форма]. Поэтому, вполне правыми следует считать тех, которые утверждают, что материя есть сущность (οὐσίαν), если это говорится о той, [умной], материи, потому что субстрат там есть сущность, лучше же сказать, сущность, мыслимая вместе с находящимся при ней [эйдосом], целостно [т. е. как материя и эйдос одновременно] пребывающая в свете. *Вечна* ли умная материя, — вопрос, который должен быть исследуем так же точно, как если бы исследовали идеи. Последние рождены потому, что имеют принцип [высший себя] и не рождены потому, что имеют принцип не во времени, но вечно — от другого [начала], не в том смысле, как то, что вечно становится (как здешний мир), но — будучи вечно сущими, как тамошний мир. Ибо и инаковость тамошняя существует вечно, — та, что создает [умную] материю, так как она — принцип материи, будучи первым движением. Вследствие этого и названа [материя] инаковостью, потому что движение и инаковость вместе появились. Неопределенны и движение, и исходящая из первого [принципа] инаковость, и, чтобы быть определенными, они нуждаются в нем, [в первом принципе]. Они получают определение, как только обращаются на него. До того материя неопределенна, как и «иное», и еще не есть благо, будучи, напротив того, даже не освещено им. В самом деле, если [исходит] из него свет, то приемлющее свет, до принятия его, не имеет истинного света, но имеет его в качестве иного света, если только [вообще] исходит свет из [этого] иного. — О материи в умных предметах этого изложения более чем достаточно».

Итак, по учению Плотина, умная материя есть инаковость перво-единого, движущегося от себя к себе же, или инаковость умного самоутверждения перво-единого. Это есть раздельность света самого по себе, до его затемнения и перехода во тьму. Поэтому, будучи отличной от эйдоса тем, что эйдос — оптически-данная цельность смысловой индивидуальности, материя же — лишь момент различенности в лике этой индивидуальности, она еще и тождественна с эйдосом — сущностью, вечностью, эйдетической оптичностью.

II 4. 6. «Что для тел должен существовать некий субстрат (ὑποκείμενον), отличный от них самих, это доказывает взаимная трансформация элементов. В самом деле, нельзя считать, что происходит совершенное уничтожение того, что переходит [в другое]. Иначе окажется некая сущность, которая целиком уничтожается в не-сущее, и [окажется], с другой стороны, [что] то, что произошло, пришло из совершенно не-сущего в [состояние] сущего. Наоборот, [необходимо признать, что] происходит переход одного эйдоса из другого. [Но тогда] пребывает то, что приняло на себя эйдос возникшего предмета и потеряло другой [эйдос]. Это доказывается к тому же и вообще уничтожением, ибо оно относится к сложному. А если так, то каждая вещь состоит из материи и эйдоса. Индукция также обнаруживает, что уничтожающаяся вещь сложна, равно как анализ [каждого отдельного случая]. Если чаша [разрешается] в золото, а золото в воду, то и вода должна по аналогии претерпевать дальнейшее разложение. Необходимо, чтобы элементы [разложения] были или эйдосом, или первой материей, или состояли из материи и эйдоса. Но эйдосом они не в состоянии быть, ибо как без материи они могли бы иметь массу и величину? Но также не в состоянии они быть и первой материей, ибо они подвержены разрушению. Стало быть, они должны состоять из материи и эйдоса, а именно, эйдос [конструирует их] по качеству и форме (κατὰ τὸ ποιὸν καὶ τὴν μορφήν), материя же — по субстрату, который не имеет определения [сам по себе] (ἀόριστον), так как он — не эйдос».

II 4, 7. «*Эмпедокл*, полагающий элементы (στοιχεῖα) в материи, имеет в их уничтожении свидетельство против себя. — *Анаксагор*, делающий смесь [элементов] материей и утверждающий ее не как способность ко всему, но как содержащую [в себе] все энергийно, вновь уничтожает вводимый им ум, не считая его дающим форму и эйдос и первейшим материи, но — [существующим] одновременно [с нею]. Эта одновременность невозможна, потому что, если [такая] смесь причастна бытию, то сущее [по смыслу своему] раньше [смеси

и, следовательно, материи], а если и это последнее есть [опять] смесь, то и оно нуждается в третьем [сущем] для себя. Стало быть, если необходимо, чтобы сначала был демиург, [или творящий ум], то для чего надо было эйдосам быть в малом виде в материи и затем уму с нескончаемыми усилиями расчленять ее, если ум, по бескачественности ее, может распространить во всей материи качество и форму? Ведь невозможно же быть всему [эйдетическому] во всем [материальном имманентно]. — Тот же, кто допускает [как сущность материи] *беспредельное*, пусть скажет, что такое [это беспредельное]. Если он беспредельное понимает так, что оно неизмеримо, то ясно, что такого беспредельного не существует в реальных вещах, ни в виде беспредельного самого по себе, ни для другой природы — в виде акциденции какого-нибудь тела; в виде беспредельного самого по себе — потому, что и часть его по необходимости [должна бы быть] беспредельным, акциденцией же, — так как то, чему оно служит акциденцией, не может быть само по себе беспредельным, ни простым, ни материей, [т. е. ни простой, ни сложной беспредельностью]. — Но также и *атомы* не могут иметь значение материи, так как они вообще не существуют. В самом деле, всякое тело делимо во всех отношениях. [Сюда нужно прибавить] непрерывность тел и влажность их и невозможность каждой отдельной вещи существовать без ума и души, каковые не могут быть составлены из атомов, также невозможность созидать из атомов другую природу рядом с атомами. [Наконец], никакой демиург ничего не создает из *прерывной* материи. И бесконечные аргументы можно привести и приводились против [атомистической] гипотезы. Поэтому было бы излишним дальше останавливаться на этом».

Аргументы Плотина, следовательно, таковы. 1) Материя не есть просто *элементы*, т. е. земля, вода, воздух и т. д., так как все эти элементы то возникают, то уничтожаются, материя же есть нечто неизменное и вечное (против Эмпедокла). 2) Материя не есть и *осмысленные элементы* (ведь скажут иные, что материя есть не этот вот воздух и вода, но воздух вообще, вода вообще, вообще тот или иной элемент с общим смыслом). Это не так потому, что осмысленные элементы, как с у щ и е, причастны сущему, и сущее — выше их, так как возможно и многое другое, что причастно сущему. Следовательно, в элементах мы находим не просто материю, но материю уже соединенную с с у щ и м (против Анаксагора). 3) Не есть материя и нечто *беспредельное* в виде некоего метафизического *факта*, так как: *a)* реально мы такого беспредельного факта не находим в опыте; *b)* беспредельное само по себе беспредельно и во всех частях (как, например, красное, синее и т. д.), материальные же вещи —

конечны; *c)* то, что кроется под акциденцией беспредельности (если беспредельное считать акциденцией), опять-таки не беспредельно ни в своей простоте смысла, ни в сложности фактического состава. 4) Наконец, материя не есть и совокупность *атомов*, потому что: *a)* вообще не существует никакого неделимого тела (все делится до бесконечности); *b)* иное тело, например, жидкое, есть в себе нечто непрерывное, чего нельзя разделить ни на какие части; *c)* смысл тела и его жизнь есть нечто несоизмеримое с атомами по смыслу, так что из них никогда нельзя составить ни смысла, ни жизни; *d)* наконец, и чисто формально атомы суть нечто прерывное, и из таких дискретных атомов нельзя составить чего-нибудь нового, если не присоединится новый — смысловой момент.

II 4, 8. «Ясно, что, если она действительно бескачественна, она не есть тело; в противном же случае она будет иметь какое-нибудь качество. Если же мы говорим, что она — материя для всего чувственного, а не материя для одного и эйдос для другого, как и глина есть материя для горшка, а вообще она вовсе не материя, то, относя ее не к специфической вещи, но ко всем вещам [вообще], мы не можем ничего и привносить в нее такого, что видится в чувственноощущаемом. И, значит, раз так, то, не говоря уже о прочих качествах, как, например, краски, теплота, холод, [мы не можем привносить в нее] ни легкость, ни тяжесть, ни плотность, ни разреженность, и даже вообще никакую фигурность (σχῆμα), а стало быть, и никакую величину, ибо одно — быть величиной, а другое — быть определенным через величину; одно — быть фигурой, другое — быть определенным через фигуру. Материя необходимо должна быть не сложной, но — простой и по своей природе неделимой (ἕν τι), ибо только таким образом она от всего пуста. И кто наделит ее формой (μορφήν) — даст ей форму как нечто отличное от нее, как бы привнося в нее из [сферы] сущего и величину, и все [прочие качества]». В II 4, 9 критикуется количественность материи: материя — не количественна. Она ухватывается не прямо, но лишь в сложении с эйдосом, как и всякая тьма, и «душа страдает от этой беспредельности, страшась оказаться вне сущего и не вынося долговременного пребывания в не-бытии» (II 4, 10). Также материи несвойственна и масса. «Неопределенность (ἀοριστία) ее и есть... масса, восприемница величины в ней» (II 4, 11). «Не есть она какая-нибудь вообще телесность. «Ведь если телесность есть [некоторая] *осмысленность* (λόγος ἡ σωματότης), то эта последняя — иное, чем материя, и она, стало быть, *отлична* [от телесности]. Если же [телесность] уже обработала [материю] и как бы смешалась с ней, то, очевидно, получается [уже] тело, а не просто материя» (II 4, 12).

Плотин отрицает за материей какую бы то ни было качественность и отчетливейшим образом формирует возможные здесь возражения. Он пишет (II 4, 13): «Что же препятствует тому, чтобы материя, хотя и бескачественная в силу непричастия по своей природе ни к какому качеству, все же была бы неким вполне определенным индивидуальным обстоянием (ποιὰν εἶναι ἰδιότητα πάντως τινά) именно в силу этого непричастия ни к какому качеству, будучи, например, некоторой лишенностью (στέρησιν) этих качеств? Ведь и лишенный ознаменован качественно (ποιός), как, например, слепой. А если лишенность качеств можно приписать материи, то каким же образом она не качественна? Если же ей свойственна вообще лишенность, то [это нужно сказать] еще с большей силой, если только, конечно, лишенность есть некая окачествованность. Если кто-нибудь так рассуждает, то что же иное он делает, как не превращает все в окачествованности и в качества, так что и количество делается качеством и самая сущность? И если имеется в виду окачествованное, то [тем самым] привходит [и] качество. Однако смешно делать окачествованным то, что отлично от окачествованного и есть не-окачествованное. Если же [принимать здесь] окачественное [только] на том основании, что материя — [нечто] иное, то и этого нельзя делать, пусть [даже] она будет [самостоятельным бытием] инаковости в себе (αὐτοετερότης), так как такое качество не есть нечто окачествованное. Если она — только иное, то [это происходит] не в силу ее самой, но иная она — в силу [самой] инаковости, и та же — в силу [самой] тождественности. Стало быть, лишенность не есть ни качество, ни окачествованность, но — отсутствие качества или чего-нибудь другого, как и тишина есть отсутствие шума или чего-нибудь другого. В самом деле, лишенность есть отрицание (ἄρσις), окачествованное же находится в сфере утверждения. И собственное специфическое свойство материи не есть [та или иная] форма (μορφή), ибо [ей свойственно именно] быть не-окачествованным и не иметь никакого эйдоса. Значит, абсурдно называть ее окачествованной на том основании, что она не-окачествованна, подобно тому, как если приписывать ей величину именно по тому самому, что ей несвойственна величина. Ее специфическое свойство, значит, заключается ни в чем ином, как в том, что она есть, и что специфическое свойство не прибавляется к ней [в качестве атрибута], но заключается скорее в ее отношении к другим вещам, а именно в том, что она *иное* в сравнении с этими вещами. При этом другие вещи суть не просто другие, но каждая вещь содержит в себе особый эйдос; материя же подобающим образом может быть определена как

т о л ь к о другое [иное, т. е. без эйдоса], или, пожалуй, как вообще иное, чтобы, через употребление единственного числа, не вносить определенность, но чтобы показать [именно] отсутствие определения, через употребление наречия «вообще», в материи». [Плотин вместо ἄλλο хочет поставить ἄλλα, т. е. вместо единственного числа — множественное. По-русски лучше передать — первое как «иное», второе как «иное вообще», так как перевод «иные» как раз указывал бы на о п р е д е л е н н ы е вещи].

Если более ясную и яркую характеристику получает понятие материи, когда Плотин критикует понятия инаковости и лишенности — в качестве атрибута. Отнюдь нельзя думать, говорит он, что материя есть нечто одно, а лишенность есть нечто другое, а именно некий атрибут, ей приписываемый, как, например, огонь есть вещь, а теплота — его атрибут. Даже в том смысле нельзя утверждать единство с у б с т р а т а с лишенностью и двойство с м ы с л а материи и лишенности, что «лишенность не указывает на присутствие, но указывает на отсутствие, и есть как бы отрицание сущего, как если бы кто-нибудь говорил о не-существующем» (II 4, 14). «Ведь отрицание ничего не прибавляет, но утверждает, что нечто не существует. Значит ли это, что лишенность есть [нечто фактически] не существующее (οὐκ ὄν)? Если [мы допустим] это «не существующее» на том основании, что оно не есть нечто существующее, но есть нечто другое, то тогда мы получаем опять два смысла [определения — λόγοι], один — относящийся к субстрату, [материи], другой же — к лишенности и указывающий на отношение к другим вещам. Или лучше: один есть определение материи в ее отношении к другим вещам и также субстрата в его отношении к другим вещам; другой же — определение лишенности, — пожалуй, сам подходит к ней скорее в смысле указания на неопределенное. Впрочем, и в том и в другом случае [субстрат лишенности и сама лишенность] суть по субстрату одно, по смыслу же — два. Но если лишенность тождественна с материей своей неопределенностью, безграничностью и бескачественностью, то как же [тут может быть] два определения?»

Еще яснее рассуждение о беспредельности материи в II 4, 15. «Снова, значит, необходимо исследовать, присутствует ли в другой природе беспредельное и неограниченное в виде акциденции (κατὰ συμβεβηκός) и как есть эта акциденция и акцидентальна ли лишенность? — Итак, если то, что представляет собой числа и осмысление (λόγοι), находится вне беспредельности, — ибо границы, порядки и упорядоченное находятся в других вещах в зависимости [именно] от них, и приводит эти другие вещи в порядок не упорядоченное и не порядок, но упорядоченное отличается от упорядочивающего, и

приводит в порядок [не что иное, как] предел, граница и смысл, — то необходимо, чтобы приводимое в порядок в определяемое было беспредельным. Материя же [как раз] приводится в порядок, равно как и то, что не есть материя, но участвует в материи и имеет ее определение (λόγον). Следовательно, необходимо, чтобы материя была беспредельным, хотя и не в том смысле, что беспредельное свойственно ей акдицентально, как некоторая акциденция. Прежде всего, необходимо, чтобы то, что становится для чего-нибудь акциденцией, было [некоей] осмысленностью (λόγον). Беспредельное же [как раз] не есть смысл. Затем, чему [собственно] будет приписано беспредельное в качестве акциденции? [Можно предположить только, что] — пределу и определенному. Но материя не есть и ни определенное, и ни предел. К тому же, беспредельное, приблизившись к определенному, уничтожает природу его [как определенного]. Значит, беспредельное не [может быть приписано] материи в качестве акциденции, и, значит, сама она — беспредельное». «Необходимо, следовательно, материю назвать беспредельной самой в себе, в противоположность смыслу. Поэтому, как смысл есть смысл, потому что он не есть нечто иное, [а всегда то же], так и материю следует называть в противоположность смыслу, беспредельной — по беспредельности (κατὰ τὴν ἀπειρίαν), которая не есть нечто иное, а [всегда самотождественна]».

II 4, 16. [«Можно ли также сказать, что материя] тождественна с инаковостью? Нет, нельзя. Она тождественна лишь с моментом инаковости, противостоящим подлинно сущему, каковое, как мы сказали, есть смысл. Вследствие этого и несущее есть в этом смысле нечто сущее и тождественное с лишенностью, если лишенность есть противоположность к сущему в сфере смысла. Но не уничтожится ли лишенность после приближения того, в отношении чего она — лишенность? Ни в коем случае, — так как восприемница состояния не есть [само] состояние, но — лишенность [его], и [восприемница] предела не есть ни определенное, ни предел, но беспредельное, поскольку она — беспредельна. Но каким же образом пришедший предел не разрушит природу его, [беспредельного как такового], если при том еще беспредельное — беспредельно не в силу акциденции? [На это нужно сказать, что] он разрушил бы [беспредельное], если бы оно было беспредельно по количеству. Однако в настоящем случае это не так, но, наоборот, [предел] спасает беспредельное в сфере бытия, приводя его в существенном смысле слова к энергийному проявлению и усовершению (ὃ γὰρ πέφυκε εἰς ἐνέργειαν καὶ τελείωσιν ἄγει), как будто бы — некое незасеянное поле, когда оно засевается. Так

же, когда женское начало оплодотворяется от мужского, не погибает женское начало, но становится еще более женским, т. е. оно становится [еще] в большей степени тем, что оно есть.

Но не продолжает ли материя оставаться дурной даже при условии участия в благе? Разумеется, [продолжает], и это потому, что она вознуждалась [в благе], не имея его. Ибо то, что нуждается в чем-нибудь [одном], а другое имеет, тó, надо полагать, занимает среднее положение между благом и злом, если в той или другой мере оно уравновешивается с той или с другой стороны. Но то, что ничего не имеет, ибо пребывает в скудости, лучше [сказать], и есть сама скудость, то необходимо есть [просто] зло. В самом деле, [здесь] скудость не в богатстве и не в силе, но скудость, с одной стороны, в разумении (φρονήσεως) с другой — в добродетели, красоте, форме (μορφῆς), эйдосе, качественности. Как же она может быть не невзрачной? Как она может быть во всех отношениях не безобразной? Как она может быть во всех отношениях не дурной? Та материя, тамошняя, [умная], есть [само] сущее, ибо предваряющее ее [в качестве принципа осмысления] — трансцендентно сущему. Здесь же предваряющее ее [в этом смысле] есть [только] сущее. Следовательно, [только] в качестве не-сущего отлична она от красоты сущего».

Мы резюмируем учение Плотина о матери, или беспредельном, в следующем виде. 1) Материя, или беспредельное, не есть нечто осмысленное, и потому она не содержит в себе ни качества, ни количества, ни формы, ни массы, ни вообще телесности. 2) Материя, или беспредельное, есть иное смысла, не что-нибудь определенно иное, но вообще принцип некоего окружения, фона, границы смысла, и потому она не что иное, как принцип специфического оформления самого смысла, как и всякий освещенный предмет, чтобы быть самим собой, должен вообще отличаться от всего другого, иметь границу и быть ярко очерченным от окружающего фона. Таким образом, материя, или беспредельное, не есть какая-то новая субстанция наряду с данными смыслами, но — они же сами, только в аспекте своего нового специфического оформления. 3) Отсюда, материя, или беспредельное, не есть акциденция чего-нибудь, как не есть и субстанция чего-нибудь: она — лишенность всего реального и восприемница его. Она — принцип конструкции новой реальности, наряду с данной, но сама не есть реальность. (О том, что материя, хотя и есть не сущее, не может считаться просто отсутствующей, что ей принадлежат крупные функции в сфере становящегося, Плотин говорит во многих местах, и прежде всего в специальной главе I 8, 15.

О ПОТЕНЦИИ И ЭНЕРГИИ

(Интерпретирующий перевод трактата Плотина II 5)

1. [Различие между потенцией (δύναμις) и энергией (ἐνέργεια) равно как и между потенцией и энергией, с одной стороны, и потенциально-данным (τὸ δυνάμει) и энергийно-данным (τὸ ἐνεργείᾳ), с другой].

1. Говорится, с одной стороны, о потенциально-данном, с другой — об энергийном. Называется также нечто и энергией [просто], в сущем. Что же такое [сначала] потенциально-данное и энергийно-данное? *a)* Тождественны ли энергийно-данное и энергия, так что, если нечто есть энергия, то тем самым оно уже есть и энергийно-данное, или же то и другое — разные вещи, и энергийно-данному не необходимо быть и энергией. *b)* [Так же необходимо выяснить и понятие потенциально-данного]. 1. Что потенциально-данное налично в чувственном мире, ясно. 2. Налично ли же оно также и в *умном* мире, требует исследования; [быть может], там есть только энергийно-данное. 3. И если [там] — потенциально-данное, то всегда ли там только это, и если — всегда, то не вступает ли оно когда-нибудь в область энергии, так как оно вне подчинения времени?

2. Но прежде [всего] необходимо сказать, что такое потенциально-данное, если, как это очевидно, *a)* потенциально-данное не может быть мыслимо самостоятельно, [без добавочных моментов] (ἁπλῶς); 1. ибо потенциально-данное не может ни к чему не относиться, [т. е. должно быть что-нибудь, чтó именно потенциально-данно], как, например, медь есть потенциально-данная статуя. 2. Пусть, в самом деле, ни из данной вещи, [например, куска меди], ни в данной вещи ничто ни намерено произойти впоследствии, ни может произойти: [это значит, что кусок меди] просто остался бы тем, чем он был [сам по себе], пребывая уже в настоящем и не имея перейти [в этот кусок] в будущем. 3. [Да и] чем бы он мог [стать] иным, помимо того, что он есть в настоящем? Значит, он совсем не был бы потенциально-данным. *b)* Стало быть, необходимо нечто потенциально-данное в смысле [чего-нибудь] иного именовать таковым уже только в силу этой *возможности* [для потенциально-данного создать] *и нечто иное, кроме себя*, оставаясь ли [нетронутым] после создания этого иного или само погибая, отдавая себя создаваемому, [т. е.] тому, что оно м о ж е т [создать]: в одном смысле медь — потенциально-данная статуя, и в другом смысле вода — потенциально-данная медь, и воздух — потенциально-данный огонь. *c)* Однако так [понимаемое] потенциально-данное можно ли назвать,

на основании предыдущего, [еще] и *потенцией* в отношении к будущему, как, например, медь есть ли потенция статуи? 1. Ни в коем случае, если под потенцией мы понимаем потенцию в отношении созидания (δύναμις κατὰ τὸ ποιεῖν λαμβανομένη), 2. потому что [как раз] потенция в отношении созидания не может быть названа потенциально-данным, [ибо так понимаемая потенция противоположна потенциально-данному, являющемуся не причиной созидания, но созидаемым объектом]. 3. [Только в одном случае] потенция и [потенциально-данное могут считаться тождественными, это —] когда потенциально-данное высказывается, [т. е. является таковым], не только в отношении к энергийно-данному, но и в отношении к [*самой*] *энергии*. [4. Другими словами, *a)* потенция, обладая эйдетической природой, относится к умному миру, и поэтому необходимо в этом смысле отождествлять ее с энергией, конструирующей смысловую определенность именно эйдоса; различие между потенцией и энергией есть различие уже в сфере умного мира. *b)* Совершенно иную картину представляет потенциально-данное. Оно есть не чистый эйдос, но лишь до некоторой степени эйдетически оформленный меон. Поэтому меональная вещь, во-первых, состоит из отдельных потенциально-данных моментов смысла, а во-вторых, из соединения всех их в одно энергийно-данное смысловое целое].

3. [Поэтому] лучше и яснее [будет, если мы] потенциально-данное будем считать [таковым] в отношении к энергийно-данному, а потенцию считать [таковой] в отношении к энергии. *a)* В таком случае потенциально-данное окажется, очевидно, как бы некоторым субстратом для тех или иных страдательных состояний, форм и эйдосов, которые оно имеет принять на себя или [расположено к этому] по существу, стремясь выбрать [именно это], причем *b)* оно одно совершенствует, другому вредит и наносит ущерб, в то время как каждое [из этих оформлений] и в смысле энергийно-данного есть нечто [совершенно] иное [в отношении к потенциально-данному].

2. [Эти взаимоотношения потенциально- и энергийно-данного, потенции и энергии специфицируются в такую форму: 1) материя ни в каком смысле не есть ни энергия, ни энергийно-данное; 2) потенциально-данное в смысловом отношении предшествует энергийно-данному; 3) энергийно-данное есть соединение эйдоса с материей; 4) эйдос есть индивидуализированная энергия].

1. Необходимо исследовать, можно ли понимать материю (ὕλη) в качестве потенциально-данного в отношении к тому, во что оформляется (μορφοῦται) [материя], в то время как [сама] материя в качестве энергийно-данного есть нечто иное, или же — в качестве

энергийно-данного материя есть ничто, [и всякое оформление, какое есть, идет со стороны исключительно лишь эйдоса и его энергии]. [Другими словами], и вообще возникает ли в качестве энергийно-данного все иное, что мы называем потенциально-данным, если оно воспринимает эйдос и пребывает самим собой, [т. е. перестает ли оно быть потенциально-данным в пользу возникшего энергийно-данного], или же статую мы должны называть энергийно-данным не в смысле предицирования энергийности в отношении того, что есть потенциальная статуя, но лишь в смысле противоположения энергийно-данной статуи и статуи, данной потенциально?

2. [Разумеется, мы должны стать на эту вторую точку зрения]. И если именно так, то нельзя [просто говорить, что] потенциальноданное становится энергийно-данным, но что из сущего, ранее бывшего потенциально-данным, возникло *впоследствии* энергийно-данное. *a)* Это значит, что само энергийно-данное есть *обоюдосовокупное* (τὸ συναμφότερον), [т. е. объединяющее эйдос и материю в некоем эйдетическом выражении], оно — не материя, но в нем содержится [и] эйдос, [так что энергийно-данное есть нечто среднее между чистым эйдосом и чистой материей]. *b)* Это имеет значение и 1. тогда, когда [из одной субстанции] возникает другая (οὐσία), как, например, из меди — статуя; ведь статуя — субстанция иная [в отношении к меди] именно как нечто обоюдосовокупное, [т. е. как соединение меди с некоторой формой]; и 2. ясно [тем более] в случае вещей, вообще не пребывающих, [т. е. только становящихся], что потенциально-данное было здесь совершенно иным [в отношении к энергийно-данному и потому не могло насквозь превратиться в него]. *c)* [Впрочем, здесь необходимы более точные выражения]. 1. Пусть потенциально-существующий грамматик стал энергийно-сущим грамматиком. Ясно, что тут потенциально-данное и энергийно-данное суть одно и то же, ибо Сократ в потенциальности есть тот же мудрец, что и в своем энергийном существовании. 2. Можно ли в этом случае на том основании, что [Сократ] был потенциально-знающим, сказать и то, что незнающий есть знающий? [Вот тут-то и становится ясным, что] знающий является необученным [лишь] *акциденциально;* потенциально-знающий он вовсе не потому, что он не обучен, но только в акциденциальном смысле присуще ему бытие в качестве необученного; душа же его, будучи сама в себе благоустроена, в силу того, что он также и знающий, была в этом смысле потенциальной [данностью]. 4. Стало быть, если потенциально-сущий грамматик даже и стал [энергийно-сущим] грамматиком, все-таки он сохраняет в себе потенциальную [в смысле грамматики] данность. 5. Разумеется, ничто не мешает идти [ему] и иным путем,

[т. е. не становиться грамматиком в действительности]. Тогда нужно говорить, что в этом случае он — [только] потенциальный грамматик, а в предыдущем случае потенция его [быть грамматиком] имеет определенный эйдос, [т. е. получает определенное смысловое оформление].

[3. Можно сказать еще и так. *a)* Меон сам по себе не энергиен ни в каком смысле. Значит, можно говорить лишь об энергийности эйдоса или его степеней. *b)* Меонально определенный эйдос есть некоторое смысловое сокращение эйдоса, эйдол, который есть результат существования энергии в меоне. *c)* Эйдол есть нечто цельное и в то же время раздельное, состоящее из частей. Как цельное, он единичен и содержит свою цельность абсолютно самотождественной во всех своих частях. Как раздельное, эйдол множественен, и каждая часть его отлична от другой части. *d)* Поскольку эйдол рассматривается как нечто целое, он есть энергийно-данное. Поскольку же он рассматривается в своих раздельных частях, он есть потенциально-данное. Каждая его часть и все вместе есть потенциально-данное в отношении к целому, уже не состоящему из частей, но абсолютно единичному, или энергийно-данному. *e)* Значит, что бы ни случилось с данным эйдосом, будет ли он дальше меонально затемняться или опять восходить к первоначальному свету эйдоса, во всех этих фазах своей жизни он будет некоей цельностью и в то же время раздельностью, т. е. будет одновременно и энергийно- и потенциально-данным, покамест вообще будет идти речь об этом эйдосе. *f)* Тут мы подходим к вопросу, чем же вообще эйдол и его предел эйдос отличаются от энергии? Эйдос, погружаясь в меон, остается самим собой, получая ряд акциденциальных признаков, затемняющих первоначальную полноту его смысла. Энергия, будучи полнотой смысловых сил, погружаясь в меон, тоже, как видим, остается самой собой при том же взаимоотношении с своей потенцией, хотя и может иметь те или другие акциденциальные прибавления. В ней остается тоже взаимоотношения энергийно- и потенциально-данного. В чем же разница между эйдосом и энергией?]

4. Если потенциально-данное есть, стало быть, некоторый определенный субстрат, а энергийно-данное есть нечто обоюдосовокупное [с материей, а именно] статуя, то что же такое эйдос, присутствующий в меди? Небесполезно называть энергию, по которой [статуя] есть энергийно-данное, а не только потенциально-данное, [т. е.] форму (μορφή) и эйдос [реальной статуи], не просто энергией, но индивидуализированной энергией (τοῦδε ἐνέργεια). *a)* Ведь мы могли бы, может быть, с большим правом говорить и о другой энергии, даже если бы она была противоположна потенции,

производящей [данную] энергию, ибо *b)* потенциально-данное имеет энергийную данность от иного [в отношении себя, эйдоса, как, например, медь есть иное в отношении формы статуи], в то время как энергия имеет то, что она может в силу потенции, [только] от себя самой, например, состояние (ἕξις) и в соответствии с ним именуемая энергия, мужество, и — мужественное действие. [Как мужественный поступок есть не просто мужество, но определенным образом оформленное и выраженное мужество, так и энергийно-сущая вещь содержит в себе не просто энергию данной вещи, — тогда она была бы вне меона и не была бы энергийно-сущей, — но энергию данной вещи, определенным образом меонально оформленную. Значит, эйдос есть так-то и так-то скомбинированная энергия]. — Так, стало быть, [можно было бы понять] эти [проблемы].

3. [Понятия потенциально- и энергийно-данного, потенции и энергии — в применении к умному миру].

1. Теперь, [подходя] к цели нашего предыдущего исследования, необходимо сказать, в каком смысле применим предикат энергийно-данного к у м н о м у м и р у, и только ли он, и есть ли там каждое и все — энергия, и есть ли и там потенциально-данное.

2. В умном мире, можно сказать, нет ничего потенциально-данного, потому что: *a)* там нет ни материи, в которой [находится, как мы говорили выше], потенциально-данное, ни чего-нибудь такого, что [только еще] имеет там быть и что еще пока не есть; *b)* нет там также ничего такого, что, переходя в иное или оставаясь, порождает что-нибудь другое, или, выходя из себя самого, дало бытие другому вместо себя; *c)* все там существует сущно (ὄντως), [идеально], причем сущее содержит в себе, [поскольку оно именно сущее], не время, но вечность.

3. Если, однако, кто-нибудь захочет спросить у тех, кто полагает материю и в умном мире, нет ли [в таком случае] также и там потенциально-данного в соответствии с тамошней материей (ведь если там и другого рода материя, [все равно] каждая вещь умного мира будет иметь одно — в качестве материи, другое — в качестве эйдоса, третье — в качестве обоюдосовокупности [эйдоса и материи], — то что скажут [эти мыслители]? *a)* [Разумеется, в умном мире есть и одно, и другое, и третье]. 1. [*Сам*] *эйдос там имеет значение материи*, так как и *душа*, будучи эйдосом для другого, [является там] *материей*. 2. Так значит, в отношении того, [умного мира душа является] потенциально-данным? Нет. *b)* Ведь имеется *эйдос души* и эйдос не для будущего, и его нельзя отделить [от нее] иначе, как только в мысли, и только в этом смысле он обладает

материей, созерцаясь как [нечто] двойное; оба же вместе они — одна природа, как и Аристотель утверждает, что пятое тело, [элемент], нематериально. *c)* Но что сказать о душе? Она есть *потенциально-данное живое существо*, когда оно еще не есть, но должно [стать чем-нибудь], и потенциально она образована и имеет прочие возникающие [свойства], не будучи сама [всем этим] постоянно. 3. Таким образом, и в умных предметах налично потенциально-сущее, или, [лучше], это — не потенциально-сущее, но душа есть потенция [всего] этого. 4. Но как же существует там энергийно-сущее? Так ли, как [в чувственном мире] статуя является в результате энергии обоюдосовокупным [с материей] (ибо каждый момент там владеет [полученным] эйдосом), или потому, что каждый эйдос есть [там] в совершенстве то, что он есть? *a)* Ведь ум не переходит от потенции мышления, совершающегося [только] в меру возможности, к энергии мышления, ибо тогда он нуждался бы в другом, более первоначальном, что уже не существует [только] в результате потенции, но — в нем [заключено решительно] все [сущее]. *b)* Потенциально-данное [только] с привхождением другого [начала] стремится быть влекомым к энергии, чтобы стать чем-нибудь энергийно-данным; то же, что при самом себе сохраняет таким образом постоянство [быть тем, что оно есть], то есть, надо полагать, *энергийно-данное*. *c)* Стало быть, все первые [принципы] суть энергийно-данные, ибо они имеют то, что должны иметь, [имеют их], кроме того, при себе и [имеют] постоянно.

5. Таковым же образом, следовательно, существует и душа, не [та, что] в материи, но [та, что] в умном мире. И душа в материи существует как энергийно-данная — иначе, например, растительная [душа], ибо и эта последняя энергийно есть то, что она есть. *b)* Но тогда энергийное есть все, и так же все есть энергия? Или как? [*Разумеется*]. 1. Если именно превосходно сказано, что тамошняя природа неусыпаема, что она есть жизнь и притом высочайшая жизнь, то, [значит], там должны существовать и прекраснейшие энергии. 2. Значит, все [в умном мире] существует и энергийно, и есть энергия, и есть жизнь, и место тамошнее есть место жизни, воистину принцип и исток души и ума.

4. [Материя не есть энергийно-данное].

Все же остальное, что есть нечто потенциально-данное, имеет и энергийное бытие чем-то другим, чтó, будучи уже сущим, в отношении к *другому* называется *потенциально*-данным.

2. Но как можно сказать о материи, с приписываемым ей бытием, которая, говорим, потенциально есть все сущее, что она энергийно

есть нечто из [сферы] сущего? *a)* Ведь тогда [уже] не все сущее могло бы быть потенциально-сущим. *b)* Если, следовательно, [она] не есть что-нибудь из сущего, необходимо, чтобы она не была сущей. *c)* Да и как она могла бы быть еще чем-нибудь энергийно-данным, не будучи ничем из сущего?

3. Наоборот, она не есть что-нибудь из того сущего, что в ней возникает, но ничто не мешает ей быть чем-нибудь другим, так как не все же сущее существует в материи. *a)* Значит, если она не есть что-нибудь из того, что в ней возникает, а это [все] есть сущее, то она должна быть не-сущим (μὴ ὄν). *b)* Представляемая как нечто не-эйдетическое (ἀνείδεον), она, конечно, не могла бы быть эйдосом, а, следовательно, не могла бы и числиться среди эйдосов. Значит, и в силу этого она оказывается [опять] *не-сущим*. *c)* Будучи, значит, не-сущим на обе стороны, [т. е. и в смысле не-сущего, и в смысле эйдоса], она еще в большей мере оказывается не-сущим.

4. Если, стало быть, она находится вдали от природы воистину сущего и не может приблизиться к тому, чтобы быть также в числе предметов, которым приписывается ложное [бытие], ибо она не есть даже, как последние, и теневой образ смысла (ἴνδαλμα λόγον), то в какой области бытия ее можно было бы схватить?

5. Если же она не находится ни в каком бытии, то как она может быть энергийно-данным?

5. [Материя есть потенциально-данное].

Итак, что же сказать о ней? Как она [может быть] материей *сущего?*

1. А так, что она есть п о т е н ц и а л ь н о - д а н н о е. *a)* Так как она — потенциально-данное, то она не есть уже то, чем она намерена быть, но бытие для нее есть только возвещаемое будущее; бытие для нее как бы возносится к тому, что [еще только] будет. *b)* Потенциально-данным, однако, [она является] не чем-нибудь [индивидуальным], но — всем.

2. Не будучи сущим самим по себе, но тем только, что есть материя, она не есть и энергийно-данное. *a)* В самом деле, если она есть что-нибудь энергийное, то тó самое, что есть [в данном случае] энергийное, не будет материей. Она не была бы материей в общем смысле, но [лишь в специальном], как медь [для статуи]. *b)* Значит, ее надо считать не-сущим, не как отличное от сущего, как, например, движение, ибо это последнее [еще] соприкасается с сущим, как бы исходя из него и в нем находясь. *c)* 1. Материя же, как бы разоблаченная и совершенно изолированная [от всякого смысла], не в силах изменить себя, вечно пребывая, [таким образом], именно

тем, чем она была исперва, а она была не-сущим. 2. И не была она исперва и не при чем энергийно-данном, отойдя от всего сущего, и не возникла [при нем], ибо она не в состоянии сохранить [даже] отсвет того, во что она хотела облачиться, но, пребывая для иного, будучи потенциально-данным для дальнейшего, она появляется лишь с прекращением умного бытия, содержась лишь теми [чувственными вещами], которые возникли после нее; и даже в отношении к ним она — на последнем месте.

3. Содержась, значит, и тем и другим, она, с одной стороны, ни для того, ни для другого не является энергийно-данным; с другой же стороны, ей остается пребывать потенциально-данным, бессильным и темным эйдолом, не могущим оформиться. *a)* Значит, энергийно она есть эйдол и, значит, энергийно — ложь. *b)* Это же тождественно бытию истинной лжи. Это — воистину, [*сущно*] *не-сущее* (ὄντως μὴ ὄν). *c)* Если же материя есть *энергийно-данное не-сущее*, то она еще в большей мере не сущее и, значит, воистину, [сущно] не-сущее. *d)* Следовательно, она намного удалена от того, чтобы быть чем-нибудь энергийно-сущим, потому что свою истинную природу она имеет в не-сущем.

4. *a)* Значит, если только ему необходимо быть, ему необходимо быть энергийно не-сущим, чтобы, после выхода из истинного бытия, иметь бытие и в не-бытии. *b)* Ибо если в ложно-сущем удалить его ложь, то удалишь и ту его сущность, какая у него есть, как равно если к потенциально имеющему бытие и существование (οὐσίαν) присоединить энергию, то уничтожится самое основание их ипостасийной реальности (τῆς ὑποστάσεως... τὴν αἰτίαν), потому что бытие для него состояло в потенциально-сущем. *c)* Если же, следовательно, материю надо утверждать как негибнущую, то и не-сущее надо утверждать как самое [не-гибнущую] материю. *d)* Стало быть, как выходит, надо говорить, что оно существует только потенциально, чтобы оно было тем, чтó есть, или же — надо опровергнуть [все] эти доводы.

О СУБСТАНЦИИ И КАЧЕСТВЕ

(Интерпретирующий перевод трактата Плотина II 6)

1. [В субстанции (οὐσία) необходимо строжайше различать сущее (τὸ ὄν) и качество (ποιότης)].

1. Различны ли между собою сущее и субстанция и [можно ли сказать, что] сущее ничего не содержит в себе из прочих [родов],

субстанция же [содержит в себе] сущее вместе с другими [родами], движением, покоем, тождеством и различием, и это суть ее элементы?

2. Разумеется, [мир как] целое есть *субстанция*, каждый из упомянутых [родов] есть то сущее, то движение, то что-нибудь другое. *a)* Движение, однако, есть акциденциально-сущее. *b)* Следует ли отсюда, что и субстанция — акциденциальна? Или же [акциденциальность только] восполняет, [чувственно конструирует] сущность?

3. Но ведь и само [движение] есть субстанция, и все тамошнее, [умное], есть субстанция. *a)* И почему здешнее не таково? *b)* А потому, что там все — едино; здесь же, в виду разъединения эйдолов, одно [существует] так, другое — иначе, подобно тому, как в семени все вместе и все в отдельности, и не отдельно — рука, отдельно — голова, а здесь, [в чувственной действительности, все] взаимно разделяется. *c)* Это потому, что [наша действительность]— эйдолы и не истина.

4. Отсюда, мы будем называть тамошние качества, [т. е. чисто умные, смысловые качества], с у б с т а н ц и а л ь н ы м и р а з л и ч и я м и, существующими в отношении субстанции или сущего, т. е. различиями, делающими субстанции отличными друг от друга и вообще [создающими] субстанции. *a)* [В такой терминологии] нет ничего абсурдного. Наоборот, [абсурдным являлось бы применение этих терминов] к здешним качествам, из которых одни суть [действительно] субстанциальные различия, как, например, [различие] двуногого и четырехногого, другие же, [вовсе] не будучи различиями в этом смысле, называются качествами просто. Одно и то же различие при этом возникает и как осмысленно конструирующее (συμπληροῦσα) субстанцию различие, и [не возникает] как различие, если оно не конструирует сущность в ином, будучи [лишь ее] акциденцией. *b)* Так, например, белый цвет для лебедя или для белил конструирует [их субстанциальную сущность], для тебя же [он] — акциденция. Белый цвет, [рассматриваемый] в своем бытии смысла [как чистый смысл] (ἐν τῷ λόγῳ), конструирует [сущность] и не есть качество, [взятый же] на поверхности [чувственного] предмета, есть [качество], окачествованное (ποιόν). *c)* Необходимо, [таким образом], окачествованное разделить [на два вида:] *сущностная окачествованность*, являющаяся как некая *индивидуальность сущности* (οὐσιῶδες ἰδιότης τις οὖσα τῆς οὐσίας) [другая же] *просто окачествованность*, по которой сущность [является *так или иначе*] *окачествованной*, [причем в этом последнем случае] окачествованность не создает перехода к сущности, ни от сущности [к себе самой], но,

при наличии уже сконструированной сущности, создает некое внешнее *обстояние* (διάθεσιν ἔξωθεν) и *прибавление* вещи, после [уже готовой смысловой] сущности, — возникая ли относительно души или тела, [все равно].

5. [Но что получится], если и видимый белый цвет принять за [нечто], конструирующее [какой-нибудь предмет, например], белила? Для лебедя оно не является сущностно-конструирующим, ибо возможно, что появится и не белый лебедь, но для белил [это именно так], равно как и теплота — для огня. [Что нам сказать], если кто-нибудь станет утверждать, что [видимая] огненность огня, [т. е. его чувственное качество огня], есть [конструктивно-смысловая] сущность и аналогично — относительно белил? *a)* [На это надо сказать, что] все равно огненность для видимого огня, или теплота, [осмысленно] конструирует [его сущность], как и белизна — на другом материале. [И] потому одни и те же [моменты] конструируют [сущность] и — [тогда они уже] не [чувственные] качества, или они не конструируют [сущность], и — [тогда они — чувственные] качества. *b)* Абсурдно, значит, при тождестве обеих природ, [когда, например, белый цвет есть сущность белил], находить в конструирующих [моментах] одно, а в неконструирующих — другое, но [надо твердо помнить, что] смыслы (λόγους), создавшие [сущность], суть, следовательно, всецело с у щ н о с т н ы е (οὐσιώδεις), а эти, как производные [явления тех] (ἀποτελέσματα), содержат не [просто] нечто, но [умные], тамошние «нечто» — в окачествованной, здешней [форме]. *c)* Поэтому мы и сбиваемся постоянно при исследовании [частной] этости (τί) и впадаем в сферу [не сущностей], но [уже] окачествованного. Ведь огонь — вовсе не то, что мы называем [огнем], взирая на качества [огня], но — одно есть сущность, а другое, на что мы теперь смотрим, взирая на что мы и называем [огонь огнем], уводит нас от истинной «этости» (τί) и получает определение как окачествованное. И это — с полным правом относительно вещей чувственных, ибо ничто из них не есть сущность, но [все это] — аффекции (πάθη) ее.

6. Отсюда [ясно] и то, как из не-сущностного [появляется] сущность. *a)* Уже было сказано, что не должно [считаться] одним и тем же становящееся и — то, из чего [происходит становление, т. е. сущность]. *b)* Теперь же надо сказать, что не одно и то же и с т а в ш е е, и с у щ н о с т ь. *c)* Но как же, по-нашему, тамошняя, [в умном мире находящаяся], сущность, [как мы ее называли, происходит] из не-сущности? *d)* [*Она ниоткуда не происходит*]. Именно, мы скажем, что тамошняя сущность, содержащая в более подлинном и несмешанном виде сущее, есть сущность, заключающаяся в

[чистых] дифференциях сущего; *e)* присоединением же энергии она с бульшим основанием может называться сущностью, 1. хотя и оказываясь свершением ее, [умной сущности], 2. но скорее становясь беднее от этого прибавления и непростоты и, наоборот, отходя от него, [чистого и умного бытия].

2. [Об отношении качества к сущностному эйдосу].

1. Но надо исследовать, что такое вообще качество, так как разрешение этого вопроса, надо думать, скорее уничтожит [рассматриваемые нами] апории. И прежде [всего] надо расследовать, нужно ли считать тождественным, в одном случае, просто окачествованное и, в другом, [окачествованное], конструирующее сущность, не считаясь с тем, что [простое] качество относится не к конструкции сущности [как таковой], но скорее уже к [определенным образом] окачествованной. *a)* Необходимо, конечно, [признать, что] в окачествованной сущности сущность [просто] существует до окачествованного бытия и [до] «чтойности» (τὸ τί ἐστι). *b)* Но что такое в огне [его сущность, если ее брать] до окачествования сущности [в виде именно огненной]? Не тело ли? *c)* Однако тело есть некая сущность [без дальнейших добавлений], огонь же — т е п л о е тело; кроме того, [и это] целое, [«теплое тело»], не есть сущность, но теплота существует в нем так же [акциденциально], как и кривоносость в тебе. *d)* Но если отбросить теплоту, блеск, легкость, чтó, как известно, является качествами [огня], и сопротивляемость, останется [вместо огня тело] с тремя измерениями, и сущностью [окажется] материя. Но и это [едва ли] можно рассматривать [как сущность]. *e)* Скорее, поэтому, *эйдос есть* [*подлинная*] *сущность* [*огня*]. И качество ли эйдос? [Нет], не качество, но эйдос есть с м ы с л (λόγος).

2. Что же образуется из [соединения] смысла и субстрата? *a)* Конечно, [опять-таки] не то, что мы видим и что греет, [так как] это [все] — качества, если [при этом] кто-нибудь не скажет, что [уже одно чувственное] жжение есть смысловая энергия (ἐνέργειαν ἐκ τοῦ λόγου). *b)* [В противном случае] и нагревание, и освещение, и прочие [качества уже были бы смысловыми] актами [ποιήσεις], так что для качества [как для отличной от смысла природы] мы не нашли бы [подобающего] места. *c)* Однако нельзя, [конечно], называть это качествами, о которых говорится, что они конструируют сущность, если только они суть их энергии, исходящие из сферы смысла и сущностных потенций (ἀπὸ τῶν λόγων καὶ τῶν δυνάμεων τῶν οὐσιωδῶν), но — тем, что находится во всякой сущности, что не представляется один раз как качества, другой раз как некачества, но что преизбыточествует в сравнении с сущностью, как,

например, добродетели, дурные поступки, пороки, красота, здоровье и [все] прочее, так же сформированное. [Таким образом, чистый смысл, объединяясь с субстратом, дает нечто третье, что не есть ни чистая сущность, ни изменчивое качество, но преизбыточествующая перед сущностью ее энергия, являющаяся смысловым выражением сущности]. *d)* Также треугольник и четырехугольник, если сами по себе не суть качества, то качеством следует называть отреуголенность, взятую в сфере [чувственной] оформленности (τὸ τετριγωνίσθαι ᾗ μεμόρφωται), и притом не [самое] треугольность, но [именно чувственное] оформление (μόρφωσιν) [в качестве треугольника]. Это относится также и к искусствам, и к занятиям.

3. Поэтому, качество есть некое *внешнее обстояние* (διάθεσίν τινα), [наличное] в сущностях, уже существующих [в качестве таковых, и независимо от того], прибавлено ли оно [впоследствии], или [было] сприсуще ему искони, [причем], если оно не было соприсуще [ему раньше], то сущность [от этого] нисколько не была меньше. Последняя же, [таким образом], и легкоподвижна, [в смысле перехода из эйдоса во внешнее обстояние], и неподвижна [совсем, поскольку эйдос никогда не затрагивается никаким внешним обстоянием], так что эйдос, [сущность], двояк: один [вид] легкоподвижен, другой — устойчиво [пребывает] при ней.

3. [Всякое качество сущности предполагает соответствующую эйдетическую энергию ее].

1. Итак, белый цвет, [даже] когда его надо полагать на тебе, есть, [собственно говоря], не качество, но, очевидно, [смысловая] энергия акта излучения белого цвета, и там, [в умном мире], все так называемые качества суть [не что иное, как умные, смысловые] энергии, получающие окачествованность от наших [чувственных] представлений благодаря [чувственной] индивидуальности каждой из них (τῷ ἰδιώτητα εἶναι), [сами же по себе функционирующие] в качестве как бы определяющих сущности друг в отношении друга и к себе самим и [как] обладающие собственным смысловым построением (ἴδιον χαρακτῆρα).

2. Но чем же будет отличаться тамошнее, [умное], качество, если и эти, [чувственные, мы тоже нашли возможным характеризовать как смысловые] энергии? *a)* Тем, что [эти энергии] не показывают ни качеств данного определенного предмета, ни изменений, [зависящих от] субстрата, ни [чувственно-смыслового] образа (χαρακτῆρα) [данной вещи], но исключительно только как называемое [чистое] качество, являющееся там энергией. *b)* Поэтому последнее, поскольку

вскрывает [в умном мире смысловую] индивидуальность (ἰδιότητα) сущности, само собой обнаруживает, что [оно] — не качество [чувственной вещи]; когда же [чистый] смысл (λόγος) [начинает функционировать так, что] отделяет [от умной сущности] специфически свойственное [ее энергиям], не устранивши [его] оттуда [окончательно], но скорее овладевши [им] для порождения иного, [инобытия], то [этим самым он уже] породил окачествованное, воспользовавшись как бы [неким] моментом сущности [для создания его в виде некоей] для него поверхности. *c)* Если же это так, то ничто не мешает и теплоте быть неким эйдосом огня, ввиду [ее] соприродности огню, и быть [смысловой] энергией, а не качеством его, как, в свою очередь, в другом случае, когда она берется в ином, [в инобытии], быть просто качеством, уже не в виде [чистой] формы (μορφήν) [самой] сущности, но только следом, тенью и отображением, более не давая сущности того, чего она есть энергия, — качеством. *d)* Итак, что является акциденцией, не [чисто смысловыми] энергиями, [но] эйдосами сущностей, доставляющими те или иные [инобытийные] формы, — это есть окачествованность; так, качествами надо называть положения и состояния, отличные от субстратов, [т. е. когда субстрат от них получает новый вид], первообразы (ἀρχέτυποι) же их, в которых они даны первично, — их энергиями. *e)* При этом одно и то же не бывает и качеством, и не-качеством, но то, что покидает [свою] сущность, — окачествованность; то же, что [остается] с нею [и не переходит в инобытие], есть или эйдос, или энергия. Именно, ничто не есть то же самое и в случае пребывания в себе, и [в случае пребывания] в ином, когда оно выпадает из бытия в виде эйдоса или энергии. То же, однако, что никогда не есть эйдос другого, но всегда акциденция, то — в чистом смысле качество, и — только оно.

3. [Таким образом, различие между сущностью (смысловой субстанцией) и качеством сводится к следующему: *a)* сущность есть чистое сущее, взятое само по себе; качество же есть сущее, перешедшее в свое инобытие и осмыслившее его как сущий факт; *b)* сущность есть чистый смысл, хранящий в себе чисто же смысловые дифференции; качество есть не смысл, но осмысленное, хранящее в себе физически осмысленные дифференции; *c)* сущность есть самостоятельная смысловая конструкция, в которой нет ничего внутреннего или внешнего, но все одинаково самостоятельно; качество же есть внешнее обстояние смысла, так что смысл есть его внутреннее содержание; *d)* даже когда сущностью вещи является ее чувственное качество, как, например, белый цвет есть сущность белил, то и в этом случае сущность остается чистым смыслом, и белый цвет в данном случае

рассматривается уже не как качество, но как чистая сущность; *e)* чистый смысл и субстрат могут, однако, объединяться между собою, но это объединение происходит в порядке смыслового взаимоопределения, а не фактического взаимодействия, так что вместо чистого смысла и чисто неосмысленного субстрата мы получаем энергийно выраженный смысл, смысловую энергию, или эйдос вещи, который, однако, продолжает быть чисто смысловой же конструкцией; *f)* сущность есть первообраз энергий и вещей; качества же суть отображения сущности и ее энергий, как инобытийные им и ими осмысленные].

О ВСЕЦЕЛОМ СЛИЯНИИ (II 7)

II 7, 1. «Когда одно текучее тело смешано с другим текучим телом цело нацело, то возможно ли, что оба они друг через друга уступают место [смеси], или же отступает [только] одно из них под воздействием другого? В самом деле, раз произошло [смешение], безразлично, каким способом [оно произошло].

Оставим в стороне тех, которые сводят [смесь] на внеположное присоединение (τῇ παραθέσει) [элементов], так как они больше [механически] смешивают, чем [внутренне их] сливают, если действительно необходимо, чтобы слияние делало все [целое] состоящим из подобных [друг другу] частей, и чтобы всякая мельчайшая часть состояла из того, о слиянии чего говорится. [Что же касается тех], которые сливают только качества, материю же, [пространственную величину], обоих [входящих в объединение] тел [внешне] сополагают, распространяя на них, [на общую массу], качества, исходящие от каждого из них, то эти [мыслители, перипатетики], пожалуй, заслуживают доверия ввиду их критического отношения к всецелому слиянию, [заключающемуся в том, что] пространственные величины должны были бы придти к распадению, если ни у того и ни у другого из [смешиваемых] тел нет никакого промежутка [между его частями], если, ввиду взаимопроникновения обоих тел во всех [частях], деление [их] окажется непрерывным, [т. е. сколько бы ни делили, разделить нельзя], и если, наконец, смесь занимает всякий раз большее место, чем одно из тел, а именно такое, какое занимают после объединения и то, и другое. Если одно тело целиком проникнуто другим телом в его цельности, все-таки, говорят они, необходимо было, чтобы [при полной измененности прежнего тела], место одного [тела], на которое устремилось другое [тело], оставалось бы тем же самым, и [для] тела, место которого не становится [после

смешения с другим телом] больше, они требуют в качестве основания некие исходящие из него потоки воздуха, вместо которых и вступило другое [тело]. Кроме того, как могло бы малое распространиться в большем [по величине], чтобы проникнуть [его] целиком? И [эти мыслители] приводят много других [аргументов против всецелого слияния].

Однако вводящие всецелое слияние [стоики] могли бы ответить на это, что [сливающиеся тела] разрешаются и без того, чтобы уничтожиться в [этом] раздроблении, даже если и происходит всецелое слияние, так как, по их мнению, и пот не вызывает же дробления тела и просверливания его. Также, если сказать, что ничто не мешает [нашей] природе быть в таком состоянии относительно прохождения пота [через тело, т. е. что зависит от самой природы], то [они ответят, что] на искусственно приготовленных вещах, раз они [достаточно] тонки и сплошны, видно, как жидкость их всецело проникает и проходит на другую сторону. Однако если [тут имеются в виду действительно] тела, то как это может происходить? Не легко, в самом деле, мыслить, что тело проходит [другое тело], не разделяя его. [И] если [оно] делит [его] во всем, то ясно, что они должны взаимно уничтожаться. Когда же они говорят, что [при этом] вовсе не происходит увеличения [объема], они [принуждены] согласиться с другими, что причиной [этого явления] служат воздушные истечения. Хотя и трудно [утверждать это] относительно пространственного увеличения, но все-таки что же препятствует говорить, что [и тут] происходит необходимо увеличение, раз оба тела привносят вместе с другими качествами также и величину? Ведь это так же не погибает, как и прочие качества, и подобно тому, как там [появляется] новый род качества, смешанный из обоих, так и [здесь появляется] новая [пространственная] величина, так что, следовательно, смесь [и] создает [новую] величину из обоих.

Но тут им, [стоикам], могут возразить другие, [перипатетики]: если материя [у вас] лежит возле материи и масса возле массы, которой свойственна [данная] величина, то вы, очевидно, утверждаете то же, что и мы; если же при всецелом слиянии и [пространственная] материя с первоначально свойственной ей величиной [распускается в другом], то, пожалуй, процесс развивается [тут] не так, как если бы [одна] линия последовательно продолжала другую, чтобы их конечные точки соприкасались, в каковом случае, конечно, и было бы слияние, но — так, как если бы [одна] линия совпадала с другой, так что [самого-то] увеличения не происходит. [Остается еще случай, когда] меньшее проходит через все большее и мельчайшее через обширнейшее там, где ясно, что происходит слияние. Где это

неясно, необходимо утверждать, что [слияние] совершается не во всех [частях]; но где это происходит явно, там этого нельзя сказать, [именно что слияние только частичное]. И если они, [признающие всецелое слияние], говорят о протяжении масс, то этим они ничего не говорят вполне убедительного, раз мельчайшую массу протягивают на столь большой [объем], потому что они дают ему большую величину [вовсе] не через изменение тела, как если бы из воды [через разрежение] получался воздух».

II 7, 2. «Но это должно быть исследовано само по себе, [т. е.], что [именно] случается, когда то, что было массой воды, становится воздухом, [и] как большее [присутствует] в том, что получилось. Для настоящего момента достаточно [и] сказанного, хотя с той и другой стороны говорится и многое другое. Что же касается нас, то, с своей стороны, мы должны рассмотреть, как, [собственно], надо говорить об этом [предмете], каково [должно быть наше] мнение, [если его поставить] в соответствии со сказанным, или же обнаружится кроме точки зрения сказанного до сих пор еще и другое мнение.

Итак, когда вода течет через шерсть или бумага выделяет заключенную в ней воду, то как происходит то, что не все жидкое тело проходит через бумагу? Да даже когда [вода] и не течет [через шерсть или бумагу], — как происходит то, что мы приводим к соприкосновению [одну] материю с [другой] материей и [одну] массу с [другой] массой, а только одни качества заставляем быть в слиянии? В самом деле, не вне же бумаги сополагается материя воды и, с другой стороны, не в промежутках же ее самой, так как она целиком влажная, и материя [ее] ни в какой мере не лишена качества воды. А если материя везде со своим качеством, то в бумаге везде — вода. Или [если скажут, что] не [везде тут] вода, но качество воды, то где же окажется [тогда] вода и каким образом [вдруг получается] не та же масса? Или [скажут, что] прибавленное, [т. е. вода], растянуло бумагу, так как [последняя] приобрела [новый] объем от пришедшего [в нее]? Но если она [это] приобрела, то была прибавлена некая масса, а если была прибавлена [масса], то она не была поглощена в другом. Значит необходимо, чтобы материя была в разных местах. Но что мешает тому, чтобы подобно тому, как одно тело дает качество другому телу и также получает его от него, и с величиной [обстояло дело] так же? В самом деле, если одно качество объединилось с другим, хотя оно и не есть это последнее, но только с другим [вместе существует], то будучи, [именно] в силу связанности с другим, не чистым, оно не есть вполне то, но пребывает в ослабленном состоянии; пришедшая же величина в другой

величине не уничтожается. [Все эти аргументы необходимо направить против стоиков].

[Но также необходимо выставить аргументы и против перипатетиков]. Пожалуй, иному станет ясным, на каком основании говорят, что тело, проходящее насквозь другое тело, производит в нем дробление. Что же касается нас, то и мы утверждаем, что качества проникают тела, не производя дробления. [Скажут: это] потому, что они — нетелесны. Но если и материя нетелесна, как и само [качество], то почему, раз и материя нетелесна и качества (предположим, что таковыми являются в своем бытии немногие), качество не проникает тело таким же образом вместе со [своей] материей? [И] твердые тела не проходят [через другие тела —] потому, что они имеют соответственные качества, чтобы находить препятствия к [этому] проходу, или же потому, что много качеств одновременно не в состоянии проделать это с материей? Ведь если множество качеств создает так называемое плотное тело, что [тогда нужно предположить, что] множество есть причина [вышеупомянутого непрохождения]. Если же плотность есть специфическое (ἴδια) качество, подобно тому, как таковым называют и телесность, то [причиной будет и это] специфическое качество. Поэтому качества создадут смесь не потому, что они — качества, но потому, что они — такие, [а не иные качества], и, в свою очередь, материя будет в смешении не потому, что она материя, но потому, что она — вместе с таким-то качеством, и в особенности, [если принять во внимание, что она] не имеет собственной величины, кроме той, которой она не отвергает от себя [и которую принимает на себя]. Этих рассуждений и этих форм доказательства достаточно [для нашей темы]».

II 7, 3. «Раз [уж] мы упомянули о телесности, то необходимо рассмотреть, есть ли телесность [нечто] сложенное из всех [качеств] с материей, или же она — некий э й д о с и с м ы с л (λόγος), к о т о р ы й с в о и м в х о ж д е н и е м в м а т е р и ю с о з д а е т т е л о. Если это тело есть [нечто], составленное из всех качеств с материей, то тем же самым, выходит, будет и телесность. Если же она будет смыслом, который своим привхождением [в материю] создает тело, то ясно, что смысл содержит в своей сфере все качества. Необходимо, однако, чтобы этот смысл, если он не есть род определения, объясняющего сущность (τί ἐστι) вещи, но смысл, созидающий вещь, н е с о д е р ж а л з а к л ю ч е н н о й в с е б е м а т е р и и, н о ч т о б ы б ы л с м ы с л о м п р и м а т е р и и (περὶ ὕλην) и с в о и м в х о ж д е н и е м с о з д а в а л т е л о в о в с е й е г о п о л н о т е, и чтобы тело было вместе с имманентным (ἐνόντα) ему смыслом, а сам он, будучи эйдосом без материи, созерцался в своей

обнаженности; пусть даже сам он был бы в величайшей степени неотделим [от тела]. Ведь отделимый [смысл] — иной — тот, что в уме, а он [именно] — в уме, так как и сам он — ум. Но об этом в другом месте».

Этот трактат, несмотря на свою неудобовразумительность в некоторых частях и исключительную трудность перевода, погружает нас в самую гущу античных споров об элементах, и мы видим, какую позицию в них занимает такой строгий платоник, как Плотин. По изображению Плотина, спорят стоики и перипатетики. Стоики говорят, что любой элемент может перейти в любой элемент, и утверждают так называемое всеобщее слияние, т. е., мы бы сказали теперь, взаимопревращаемость элементов. Перипатетики же утверждают, что только качества взаимопревращаемы, пространственные же категории, масса, величина и т. д., остаются неизменными, так что две величины, сложившись вместе, дают новую величину, равную сумме прежних, ибо они не могут исчезнуть. Плотин отвергает и то и другое мнение. Элементы взаимопревращаемы, но только по своим инобытийным качествам; их эйдос и смысл не меняем. Элементы превращаемы и в смысле пространственных категорий, ибо последние тоже суть инобытийные. Но тогда приходится телу дать антиномико-диалектическое определение как меонизированного эйдоса и одновременно утверждать и чисто смысловую полноту самотождественного различия тела, и его чисто меональную изменчивость и превращаемость. Это и делается в II 7, 3.

[О ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ] (III 7)

III 7, 2. «Итак, чем же нужно называть вечность? Не называть ли ее в самом деле *умной сущностью*, подобно тому, как если бы время называть всеобщим небом и миром, так как некоторые, по преданию, имели также и такое воззрение на время (Ср. Arist. Phys. IV 10, 218 b 1)? И в самом деле, если мы представляем себе и мыслим, что вечность есть нечто достойнейшее, равно как и умная природа — достойнейшее, так что нельзя сказать, что более из них достойно, а о том, что выше этого, даже не может быть такой предикации, то можно таким образом то и другое свести к одному и тому же, так как, кроме этого, и умный мир, и вечность обнимают оба опять-таки одно и то же. Но как только мы скажем, что [тут] одно покоится в другом, и как только припишем им [этим самым] предикат вечности (ибо, как говорит [Платон], природа первообраза вечна), то тем самым опять-таки утвердим, что вечность есть нечто

иное [в отношении к умной сущности как к таковой], и скажем, что она или находится вокруг нее, или в ней, или при ней. Достоинство [того и другого] еще не доказывает их тождества. Ведь, может быть, достоинство возникает у одного *от* другого. Одно обнимает [сущие вещи] как бы в их частях; [другое же], вечность, обнимает одновременно целое — не как часть, но — так, что все соответствующее впервые благодаря ей становится вечным. Но не следует ли утверждать, что вечность состоит в умном мире из *покоя*, как и здесь [в чувственном мире], время полагают в движении (Ср. Plat. Soph. 250a)? Но тогда справедливо можно было бы спросить, тождественна ли вечность просто с покоем или не просто, но с таким покоем, который свойствен [умной] сущности? В самом деле, если [вечность] тождественна с покоем [просто], то, прежде всего, мы не сможем говорить ни о каком вечном покое, равно как и ни о вечной какой вечности, так как вечно то, что участвует в вечности. Во-вторых же, как могло бы существовать вечное движение, раз оно в силу этого было бы также и устойчивым? В-третьих, как может понятие покоя содержать в себе момент «всегда», если иметь в виду не «всегда» во времени, но так, как мы [его] мыслим, когда говорим о вечном? Если же, напротив того, вечность тождественна с покоем [умной] сущности, то мы должны опять-таки исключить из вечности прочие роды. Затем, вечность надо мыслить не только в покое, но и в едином, [а единое, как мы знаем, выше и покоя и прочих родов сущего], и, далее, как не имеющее перерывов, — чтобы она не была тождественной с временем. Покой же не содержит в себе ни понятия «единого», ни «непрерывного», поскольку он — [именно] покой. Наконец, относительно вечности предицируем мы пребывание в едином. Стало быть, *она [лишь] участвует в покое, но не есть покой сам по себе*».

III 7, 3. «Итак, что же это есть такое, согласно чему мы весь тамошний мир называем вечным и неизменным, и что такое эта неизменность, тождественна ли она с вечностью, или вечность существует через нее? Во всяком случае, вечность должна быть [сорганизованным] согласно чему-то единому, но собранным из многих [элементов] понятием (νόησιν), или так же и природой, пусть она сопровождает тамошние [умные предметы] или имманентно присутствует в них (συνοῦσαν), или зрится в них, так что все они суть та одна вечность, последняя же потенция многого и [уже] есть многое. Поэтому если, конечно, анализировать множественную потенцию, то: по *этости* (τοδί), как бы субстрат, ее называют *сущностью* (οὐσίαν); затем, согласно тому, по чему видят жизнь, называют *движением*; как просто самотождественное —*покоем*; наконец,

различием и тождеством, поскольку [все] это вместе едино. Очевидно, таким образом, если вновь объединить таким же порядком [все] в единое, чтобы была единственная цельная жизнь в них, [в умном мире], отвлекаясь от инаковости и обращая внимание на

непрекращающееся, [что есть в] энергии, тождественное и никогда не [становящееся] иным, на мышление и жизнь, не переходящую из одного в другое, на самотождественное и всегда непрерывное, увидевши, [говорю], все это, — увидишь *вечность*, — узревши жизнь, в ней пребывающую и содержащую все в наличии, но не так, что теперь — это, а потом — другое, но все — одновременно, и не теперь то, а потом [еще] иное, но — как неделимую свершенность (τέλος), когда все сущее [собрано] вместе как бы в одной точке и не распространяется в [расходящихся] потоках, но — когда сущее пребывает в самом себе на том же месте и не изменяется, существуя вечно в настоящем, так как ничто из него не исчезло, и ничто также [из него] не может возникнуть, но когда тем и остается вечно, чем оно есть. Вечность, потому, не есть [умный] субстрат, но как бы исходящий из самого субстрата свет, который, соответственно тождеству, им возвещаемому, относится не к будущему, но к тому, что уже есть, [утверждая], что оно, стало быть, существует так, а не иначе. Да и что могло бы возникнуть после вечности, чего бы она не имела теперь? И что в свою очередь может быть в будущем позже, что не есть уже [в настоящем]? Ведь не существует, с одной стороны, ничего, откуда она могла бы придти к [категории] «теперь», так как это было бы не чем иным, как ею же самой; с другой стороны, и не будет существовать ничего такого, чего бы она теперь не имела; [далее], в силу необходимости не будет она иметь и [категории] «было» относительно себя самой, так как что же есть такое, что в ней было и — исчезло? [Наконец], нет [в ней] и [категории] «будет», так как что же «будет» для нее? Остается, значит, [для нее только то], чтобы быть в своем бытии тем, что она *есть*. Поэтому, то, что не было [и] не будет, но только есть (Plat. Tim. 34e—38a), то, что содержит бытие в покое благодаря непереходу в будущее и также благодаря пребыванию в такой непереходимости, — это есть вечность. Следовательно, *жизнь окрест* [Фичино в Plot. Cr.-Mos. Didot, 170: «circa ens»: Th. Taylor, Select Works of Plot. Lond. 1912, 119: «about being»; H. F. Müller. D. Enn. d. Plot. Berl. 1878. I 241 и за ним обычно списывающий у него O. Kiefer, Plot. Enn. in Ausw. 1905. I 274, — просто «das Leben des Seienden»] *сущего в бытии, целокупно-универсальная, непрерывающаяся в своей повсюдной полноте, становится тем, что мы, очевидно, ищем, — вечностью* (γίνεται

τοίνυν ἡ περὶ τὸ ὂν ἐν τῷ εἶναι ζωὴ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῇ τοῦτο, ὃ δὴ ζητοῦμεν, αἰών).

III 7, 4. «Не следует думать, что вечность свойственна той, [умной], природе извне, в качестве акциденции, но — так, что она и из нее и с ней [неизменно]. В самом деле, вечность созерцается [в ней], в сущности вместе с нею, как и о всем прочем, что мы считаем находящимся там, мы говорим, видя его имманентное присутствие (ἐνυπάρχοντα) [в уме], что все [это] —*из сущности* и *с сущностью*, потому что первоначально-сущее должно и соприсутствовать первоначально-сущему и быть в первоначально-сущем. По той же причине и красота присутствует в [умных] вещах и [истекает] из них, как и истина — в них. С одной стороны, [все] это содержится как бы в [одной] какой-то части целого сущего, с другой же стороны, — в [самом] целом, как и эта истинная цельность не есть собрание [отдельных] частей, но — то, что породило эти части, чтобы также и в этом отношении быть истинной цельностью. Равным образом, и истина не есть там согласие с другим, но — согласие с той каждой вещью, истиной чего она является. Следовательно, эта истинная целокупность, если только она воистину будет целокупностью, должна быть целокупностью не только в меру того, что [она вмещает] все, но и так иметь целокупность, *чтобы ни в чем не испытывать недостатка*. А если так, то в ней ничего не возникает в будущем. Если же возникает, то ей недоставало этого, и, значит, она не была всем, [т. е. самой собой]. Если она ничем не аффицируется, — что может возникнуть для нее наперекор природе? Но если ничто не возникает для нее [помимо нее], то ничего не должно быть, не будет и не возникло [для нее]. Если, в самом деле, отнять это «будет» в вещах возникающих, им тотчас же окажется свойственным небытие, как пребывающим в постоянном приобретении [все нового бытия]. Напротив того, если присоединим наше «будет» к вещам невозникающим, то — наличествует утеря ими своих мест в бытии, так как ясно, что бытие не было им соприродно, раз оно состоит в долженствовании, в становлении, в переходе в будущее. Ведь сущность возникающих вещей состоит из возникновения, от начала их бытия до того момента, пока они не дойдут до крайней точки времени, в которой они уже не существуют, что и есть их [непрерывное] «будет», так что если кто это теряет, то прекращается и жизнь, а потому и бытие. Это имеет значение и для [универсальной] целокупности, [о которой мы говорили выше], покаместь она остается таковой. Поэтому, и спешит она к тому, чем она должна быть, и не хочет покоиться, достигая своего бытия в созидании чего-нибудь нового и нового и в движении, по кругу, некоторым

образом вослед [умной] сущности. Этим мы наметили и причину движения, стремящегося так при помощи будущего к бытию вечному. Первоначально же сущему и блаженному не свойственно устремление к будущему, так как оно уже есть целое и имеет все, что для него как бы долженствует быть в отношении жизни. Таким образом, оно ничего не ищет, вследствие чего нет в нем никакого будущего, и, значит, нет того, в чем [совершается] будущее. Следовательно, *всесовершенная и целостная сущность бытия, заключающаяся не только в частях, но и в отсутствии всякого недостатка и всякого привхождения в нее небытия*, — так как в универсально-целостном не только необходимо присутствует все сущее, но и необходимо отсутствует все когда-нибудь не-сущее, — *это состояние его и природа и должна быть вечностью*, так как αἰών [«вечность»] и происходит от ἀεὶ ὄν [«вечно сущее»]».

III 7, 5. «Это [подтверждается], когда, устремляя в душе свой взор на какой-нибудь [умный предмет], я могу утверждать, скорее же видеть, что он таков, что с ним совершенно ничего не может случиться. Если же допустить обратное, то — оно не вечно-сущее или нечто не вечно-целостное сущее. Есть ли оно тем самым уже [и] неизменное? [Конечно], нет, если [только] не налична в нем такая природа, которая бы убеждала относительно него в том, что оно таково, а не иное уже, [и] что если вновь им заниматься, то найдешь его тем же самым... Таким образом, если назвать вечность уже беспредельной жизнью, по причине ее всецелостности и исключенности из нее прошедшего и также будущего (так как [иначе] она не была бы уже всецелостной), то это будет близко к [точному] определению [вечности]. Слова о цельности и исключенности суть [только] истолкование того, что уже беспредельно».

Резюмируя приведенные главы из III 7, можно сказать так. III 7, 2: 1) вечность не просто тождественна с умным миром, хотя и обладает тем же достоинством, что и он, ибо вечность обнимает весь умный мир сразу, сам же он дан в своих отдельных частях; 2) вечность не есть просто неподвижность и покой, ни a) в смысле покоя просто, так как: 1. покой, будучи сам по себе вечностью, не мог бы быть вечным (вечно то, что причастно вечности, а тут покой и есть сама вечность), 2. равно не могло бы быть, по той же причине, и вечной вечности и 3. вечного движения (ибо вечность — только покой), как 4. немыслимо вообще отождествление покоя с вечным «всегда», ни — b) в смысле умного покоя, потому что тогда 1. прочие роды сущего были бы не вечными, и 2. вечность была бы не единой (ибо покой не есть единство) и не непрерывной (по той же причине), без чего она, однако, немыслима, — почему и надо

сказать, что вечность только участвует в покое, но не есть покой сам по себе. III 7, 3: вечность есть энергия сущности, данная как целокупная и универсальная жизнь, в которой все моменты прошедшего, настоящего и будущего слиты в одну точку, в один ровный смысловой свет, исходящий из сущности, так что не было, нет и не будет ничего и нигде помимо нее, и она — только то, что она есть, не больше и не меньше. III 7, 4: 1) вечность не есть простая акциденция умной сущности, но совершенно имманентна ей и, хотя и составляет логически один момент ее, тем не менее входит в ее неделимую цельность, и невозможно реально отделить вечность от ума, который ведь не есть сумма своих частей, но — то, что порождает эти части; 2) отсюда опять вытекает необходимость для умной сущности совмещать все моменты времени без разделения и быть не только всем, но и совершенно ни в чем не нуждаться.

III 7, 6. «Так как подобная природа [вечности] столь всепрекрасна и неизменна относительно единого, [происходит] от единого и [направлена] к единому, не выходя ни насколько из него, но вечно пребывая вокруг него и в нем и живя в соответствии с ним, то, помоему, прекрасно сказано у Платона в глубоком и не случайном суждении, а именно, что *вечность пребывает в едином* (Tim. 37e, ср. Procl. in Tim. III 1416—161). [Сказано это], не только, чтобы сама вечность вела себя самое в отношении себя самой к единому, но чтобы одинаковым образом существовала она и как *жизнь в отношении единого*. Это и есть то, что мы ищем, и пребывающее таковым образом есть *вечность*: это [начало], таковым образом пребывающее, а именно пребывающее тем, что оно есть, т. е. *энергией жизни*, в себе пребывающей в отношении единого и в едином, и не впадающей в ложь ни в отношении бытия, ни в отношении жизни, это [все] — вечность. Ведь воистину быть — значит никогда не быть небытием и никогда не меняться. Это значит быть самотождественно. Это значит быть вне различий. Вечность, стало быть, не содержит ничего переменчивого, не содержит, значит, и промежутков, раскрытия, развития и протяжения; и ничего, следовательно, нельзя воспринять позже нее или раньше. А если ничего нет раньше нее или позже и бытие в смысле [простого] «есть» — наиболее истинное, что [можно высказать] о ней, и даже это и есть она сама, и так именно, что она существует как сущность или процесс жизни, то мы приходим тут опять к обсуждаемому нами, очевидно, понятию — вечности. При этом всякий раз, как мы говорим «всегда» и не о том, что однажды есть, а в другой раз нет, то надо полагать, что мы так говорим ради ясности. Ведь выражение «всегда», если оно берется не в своем собственном смысле, но для

обозначения неразрушимости, способно ввести душу в заблуждение, выходя к понятию множественности, [чуждой понятию вечности], и того, что уже никогда не будет обнимать все. Тогда лучше, пожалуй, было бы называть [вечность] просто сущим. Однако если термин «сущее» хорошо подходит к обозначению сущности, то, так как и становление определяют как сущность, в целях усвоения [предмета] появилась нужда в прибавлении слова «всегда». Ведь [нельзя сказать, что] сущее одно, а всегда, [вечно], сущее — другое, как [нельзя сказать, что] философ это одно, а истинный философ — другое. Однако, вследствие того, что философией являлись [иные] ложные мнения, возникло добавочное обозначение «истинная». Так же и для сущего возникло обозначение как «вечного», а для вечного как «сущего», вследствие чего и [стали] говорить о «вечно сущем». Отсюда необходимо признать, что *вечное есть* как бы *истинно сущее*, и согласиться, что *вечность есть непрерывающаяся потенция, которая нисколько не нуждается ни в чем, что она уже имеет. А имеет она все.* Следовательно, таковая природа есть все сущее, в соответствии со всем ни в чем не нуждающееся и не пребывающее так, что в одном отношении оно полно, а в другом ущербно. В самом деле, то, что во времени, пусть даже оно, как думают, совершенно, как, например, совершенно тело, вполне соответствующее душе, [все-таки] нуждается в последующих моментах времени, будучи ущербно в смысле времени, в котором нуждается. Поэтому, взятое вместе с временем, присутствуя в нем и сопровождая его, будучи в этом отношении несовершенно сущим, может только словесно называться совершенно сущим. Напротив того, то, что по своей природе не нуждается в последующих моментах времени и [не уходит] в другое время, измеренное ли, беспредельное ли и беспредельно нарастающее, но имеет то, чем и необходимо ему быть, — это и есть то, понятие чего мы ищем, чему бытие свойственно не на основании (ἐκ) количества, но — *до* количества. Другими словами, не приличествует ему, как сущему вне количества, ни с какой стороны и касаться чего-нибудь количественного, чтобы жизнь его, по раздроблении, не утеряла того, что есть в нем неделимого в чистом [умном] смысле слова, но чтобы оно оставалось неделимым и в отношении жизни, и в отношении сущности. Свои слова [о демиурге] «он был благ» [Платон] относит к концепции универсальной целокупности (τοῦ παντός), обозначая термином «сверх-все» — то, что не начало своего существования с определенного пункта времени. Поэтому мир не имеет никакого начала во времени, — так как причина его бытия говорит [лишь] о [логическом] предшествии. И хотя [Платон] употребил это выражение [«был» лишь] ради разъяс-

нения, он сам оказывается в дальнейшем недоволен этим выражением, [утверждая, что] оно не может быть с полной справедливостью относимо к тому, что и называется, и мыслится как вечность».

В этой главе III 7, 6 Плотин хочет сказать следующее. Мы имеем умный эйдос. Ему свойственны категории покоя, движения, тождества, различия. Он сам по себе покоится — в отношении к иному, но движется сам внутри себя. Он самотождествен — в сравнении с иным, со тьмой, но весь до конца различествует, если его брать с точки зрения его внутреннего содержания. Это — подвижной покой самотождественного различия. И это все неизменно и вечно, не содержит никаких моментов времени, но, наоборот, всех их вмещает в себе, в одной вне-временной точке. Но и этого мало. Необходимо, чтобы этот подвижной покой самотождественного различия оказывался неизменной единичностью, той неделимой сущностью, сущим, что именно и было бы носителем подвижного покоя самотождественного различия. В этом случае мы получаем законченность, завершенность, индивидуальность, картинность эйдоса. Наконец, этот эйдос, чтобы быть вечностью, должен пониматься как жизнь, т. е. как сплошно и непрерывно, алогически текучее становление. Мы получаем тогда конечную, смысловую определенность бесконечности, т. е. как раз то, что современное учение о трансфинитных числах именует актуальной бесконечностью. Актуальная бесконечность должна быть конечной индивидуальностью бесконечного. Это и имеет в виду Плотин, утверждая, что вечность должна содержаться в едином. Актуальная бесконечность числа есть нестановящаяся во времени, т. е. чисто смысловая, но умно становящаяся индивидуальность подвижного покоя самотождественного различия.

В III 7, 8 мы читаем:

«*Невозможно, чтобы [время] было движением*, ни в том случае, если брать все [возможные] движения и превращать их из всех как бы в одно, ни в том случае, если брать [только] правильное [τεταγμένην, — E. Bréhier, Plot. Enn. III Par. 1925, 136: «régulier»; Фичино, 73: «ordinatum»; Müller, I 246, и Kiefer, I 276: «bestimmte»; Taylor, 126: «orderly»] движение. Ибо и то и другое выставляемое тут движение [*уже*] находится во времени. Если же некое движение находится не во времени, то оно тем более далеко отстоит от того, чтобы быть временем, так как то, в чем совершается движение, оказывается одним, а само движение — [совершенно] другим. — Из [аргументов], приводимых и приведенных [против этого воззрения вполне] достаточен [уже] один тот, что движение

может прекратиться и прерваться, время же — никогда. Если же кто-нибудь станет утверждать, что не прерывается движение Всего, [вселенной], то [необходимо возразить, что] и это движение, если только имеется в виду круговое обращение [сферы], в течение некоторого времени приходит в ту же самую точку, причем не в течение *того* [*же*] времени, которое требуется для половины [круговращения], но один [промежуток времени] — половинный [по отношению к другому], другой же двойной [в отношении к первому]. Кроме того, и движение, приходящее от одной точки к той же самой, и движение половинное — *оба* суть движения вселенной. [Значит, движение небесной сферы вполне мыслимо как прерывающееся]. Также является [для нас] аргументом и то обстоятельство, что движение самой верхней сферы обозначается как наибольшее и быстрейшее, в результате чего движение ее [оказывается] отличным от времени, [в котором она движется]. Ясно, в самом деле, что быстрейшим из всех движений является оно потому, что в более короткое время оно проходит большее и даже наибольшее расстояние, другие же являются более медленными, так как они проходят в больший промежуток времени лишь часть этого расстояния. Однако если не движение сферы является временем, то тем менее сама [небесная] сфера, которую принимали за время ввиду ее движения. Неужели же время есть нечто принадлежащее [обязательно] движению?

Если [время есть] расстояние, [проходимое движущимся предметом], то, прежде всего, не каждое движение проходит одно и то же расстояние, даже и однородное, так как движение, хотя бы и происходящее в [одном] месте, [может быть] и быстрее и медленнее. Но допустим, что оба движения, и более быстрое и более медленное, измеряются одним, которое иной, скажем, назовет временем в более полном смысле слова. [Спросим:] *которое же расстояние из двух есть время*, или лучше, которое вообще-то есть время, если их, [движений и расстояний], бесчисленное количество? Если [время есть протяжение, расстояние какого-нибудь] определенного движения, то [это значит, что] оно — [расстояние далеко] не всякого подобного движения, ибо таких движений много, так что вместе с тем окажется и много [различных] времен. Если же [время есть] расстояние [*всей*] вселенной, т. е. расстояние в самом движении [ее], то чем же иным может быть это движение, как не движением же? [При этом], конечно, оно [окажется] движением определенной величины. Но эта определенная величина будет измеряться или пространственно, потому что такую [именно] величину имеет пространство, пройденное движением, и это и есть [наше] расстояние, и тогда[мы получим] не время, а место [пространство], или —

движение само получит [свое] расстояние в силу непрерывности [своего проявления] и в силу того, что оно не прекращается вдруг, но все время развивается, но тогда [эта непрерывность] будет [не больше, как] количеством [все того же] движения. Если кто-нибудь, наблюдая движение, и обозначит его как большое [т. е. как проходящее большой отрезок пространства], как можно назвать и теплоту большою, то и тут время не обнаружится [как время] и не предстанет [в качестве своеобразного предмета], но будет опять и опять движение, как будто бы он наблюдал все ту же и ту же текущую воду и видел на ней [различные, проходимые ею] расстояния [в пространстве]. [Вода] вновь и вновь будет числом, [т. е. исчисляемой неподвижностью], как двойка или тройка, а расстояние [приведет к понятию] протяженности, [масс].

Таким образом, значит, и множество, характеризующее движение, обнаруживается наподобие десятки или наподобие расстояния, появляющегося как бы в силу [протяженной] массы движения, что, [однако], не содержит в себе смысла времени, но получится от этого [лишь] некая определенная величина, возникшая *во времени*. Иначе время было бы не везде, но только в субстрате, [понимаемом как] движение, и опять пришлось бы вернуться к тому, чтобы время называть [только] движением. Ведь расстояние находится не вне движения, но есть [не что иное, как] не собранное в одно мгновение движение. Если же собранное [опять-таки] находится во времени, то чем же будет отличаться несобранное от собранного, как не тем, что оно тоже находится во времени, [хотя, быть может, и иначе]? Таким образом, длящееся движение и расстояние, [им проходимое], само по себе не есть время, но находится *во* времени.

Если же кто-нибудь скажет, что расстояние, проходимое движением, есть время, то [тут будет иметься в виду] не расстояние самого движения, но то, *в чем* само движение получает свое протяжение, как бы сопутствуя ему. Однако, *что же* это такое, — [этим еще] не говорится. Ясно, конечно, что это есть время, в котором совершилось движение. Это и было тем, что с самого начала исследовало наше рассуждение, [стараясь ответить на вопрос]: что, собственно, есть время?

Получается [нечто] сходное и даже тождественное с тем, как если бы на вопрос, что такое время, ответили бы, [впадая в тавтологию], что оно есть расстояние, [путь] движения во времени. *Что* же это за расстояние, которое, значит, называет временем тот, кто полагает его вне собственного расстояния движения? [Ответа нет]. С другой стороны, также и тот, кто полагает это расстояние и в сфере движения, затруднится, куда он должен будет поместить [вре-

менное] протяжение покоя. Ибо поскольку движется одно, постольку покоится другое; и можно сказать, что время и того и другого тождественно, так что ясно, что оно отлично и от движения, и от покоя. Что это за протяжение и какую имеет природу? [Во всяком случае] оно не может быть пространственным, ибо это как раз находится вне [его]».

Эти замечательные по глубине и простоте рассуждения Плотина можно свести к следующим основным положениям. Время не есть движение, потому что: 1) движение уже предполагает время, между тем как время не требует обязательно движения, а может вполне совместиться и с покоем (а если предположить, что возможно движение вне времени, то приравнение ему времени станет еще более непонятным, так как получится, что время — одно, а движение — совсем другое): 2) движение может мыслиться прерванным, будь то отдельное движение или движение всей вселенной, время же немыслимо как прерывающееся; 3) быстрейшее движение крайней сферы на небе проходит наибольшее расстояние, между тем как время ее обращения — то же, что и более медленных сфер (ясно, что время отлично от движения); 4) если мы имеем два или больше разных расстояний, проходимых в одно и то же время, и сравниваем их, то неизвестно, какое из них есть подлинное время, так как каждое из них — самостоятельно, и нельзя одно выставлять критерием другого, и получается, что сколько движений, столько и времен; 5) но если даже мы возьмем движение всей вселенной, то и в этом случае движение не будет временем, так как оно, измеряемое пройденным пространством как таковое, есть пространство, а не время, а, рассматриваемое с точки зрения своего непрерывного становления, есть только количество движения, что тоже не есть время, но — *во* времени (иначе время было бы не везде); 6) если проходимое расстояние есть время, то, поскольку проходимое расстояние есть только размытое движение, оказывается невозможным определить разницу между размытым и неразмытым движением, так как неразмытое движение — тоже во времени (другими словами, если время есть путь, а путь — растянутое движение, нерастянутое же движение, т. е. движение, рассматриваемое вне пути, есть тоже время, то путь ничем не отличается от движения по пути); 7) если время есть только проходимое расстояние, то это неверно ни в том случае, если расстояние помещать вне движения и — говорить, что время есть то, в чем движение создает свое расстояние (ибо тогда значило бы время определять как расстояние движения во времени), ни в том случае, если расстояние помещать в сферу самого движения и — говорить, что время есть само движение, создающее себе свой путь

(ибо тогда покой не мог бы быть во времени, а на самом деле время, как нечто третье, охватывает и движение, и покой). — Так бы я сформулировал содержание этой главы III 7, 8.

Предположим, что мы измеряем движущиеся вещи и что, кроме этих движущихся вещей, нет вообще ничего. Можем ли мы получить отсюда понятие «числа» и «измерять»? Нет. Движение требует, чтобы было время, которое само по себе не есть движение, а время требует, чтобы была неподвижная вечность. Ясно, что числа, которые суть именно неподвижная вечность, не тождественны с физическими, текучими вещами. И не из измерения физических вещей мы получаем времена и числа, но самое измерение возможно лишь благодаря наличию умных и вечных чисел.

Другое неправильное учение о времени (Arist. phys. IV 11—14) критикуется в III 7, 9.

«Необходимо рассмотреть, каким образом [может быть] время числом, или мерой, движения, ибо так [его] лучше [определить] вследствие того, что оно — непрерывно. — Прежде всего, и здесь одинаково возникает затруднение, как и относительно [учения о времени как о] расстоянии движения, — о всяком ли роде движения здесь идет речь? В самом деле, каким способом можно было бы исчислять неправильное и неравномерное движение и каково было бы это число, или мера, и с точки зрения чего, [собственно], была бы эта мера? Если одной и той же [мерой измерять] то и другое движение, как и вообще всякое, и быстрое, и медленное, то [измеряющее] число и мера окажутся [тут] таковыми же, как если бы число «десять» измеряло лошадей и быков или как если бы та же самая мера была бы для влажных и сухих тел. Очевидно, [если имеется в виду именно] такая мера, то [этим] говорится, к чему относится время, в данном случае [именно] к движению; что же такое *самое* время, — [этим] еще не говорится. Если ко времени, понимаемому как мера, нужно относиться так же, как и к десятке, которую можно мыслить, беря ее и без [исчисляемых ею] лошадей, или как к мере, которая является мерой определенной природы, также и когда она [ничего] не измеряет: если время само по себе [именно] таково, как число, — то какая же разница между временем и этим определенным числом десять или каким бы то ни было числом составленным из отдельных единиц [μοναδικοῦ, — Bréhier, III 138: «composé d'unités», как и Фичино, 175: «ex unitatibus congregatus»; Müller, I 249, и Kiefer, I 279: «einheitliche Zahl»; Taylor, 129: «monadic number»]?

Если же [скажут, что время есть] *непрерывная* мера, то оно окажется мерой определенного количества, как, например, локоть.

Оно, значит, станет величиной наподобие линии, которая, конечно, сопровождает движение [и в этом смысле может быть названа непрерывной]. Но каким же образом эта линия, [только еще] сопровождающая движение, будет *измерять* то, что она сопровождает? Почему она одно станет измерять больше, чем другое? Однако, [скажут], лучше и вероятнее допустить, что [линия является мерой] не всякого [движения], но того, которое [именно] она сопровождает. Эта [мера] должна длиться, поскольку простирается линия, сопровождающая движение, и надо измеряющее брать не извне и не отдельно [от движения], но — одновременно и измеренное движение. Но [тут-то и возникает основное затруднение]: что же [собственно] окажется *измеряющим*? Движение ли, которое окажется измеренным, или величина [линии], которая измерила [движение]? И каковым из них будет время? Измеренным ли движением или измерявшей величиной [линии]? Ведь время будет или движением, измеренным при помощи этой величины, или этой измерявшей величиной, или, [в-третьих], тем, что воспользовалось этой величиной как локтем для измерения того, сколь велико [пространственное] движение.

Но во всех этих предположениях, как мы сказали, вернее [пользоваться] равномерным движением, так как без равномерности и, кроме того, без единства и цельности, будет еще труднее аргументировать для того, кто [время] считает той или другой мерой. Так вот, если время есть измеренное движение, и при том измеренное при помощи [понятия] количества, то, как и движению, если надо ему быть измеренным, необходимо ему быть измеренным не им самим, но [чем-нибудь] другим, так же необходимо, если только движение будет иметь рядом с собой иную меру, [чем оно само], и вследствие этого мы будем иметь нужду в непрерывной [единообразной] мере, для его измерения необходимо, чтобы одинаковым образом в мере [нуждалась] и сама эта измеряющая величина, [и это для того], чтобы движение было измерено в своем количестве, [в своем пространственном протяжении], на основании того, что есть количество того, с точки зрения чего производится измерение. Кроме того, время, по этому учению, будет числом [пространственной] величины, сопровождающей движение, но не самой величиной, сопровождающей движение. И что же это за число, — не составленное ли из единиц (μοναδικός)? Необходимым образом возникает трудность, как же такое число может измерять. Однако, если даже кто-нибудь и определит, к а к [такое число измеряет], он определит в качестве измеряющего [начала] не [просто] время, но *количественно определенное* время. А последнее не тождественно с временем [просто], так как одно дело сказать о времени [просто], другое — о количественно

определенном времени: прежде чем говорить об определенном количестве, необходимо сказать, что такое есть то, что [измеряется] этим определенным количеством. Число же, однако, измерившее движение, есть время *вне* движения [так же], как и число десять, применимое к лошадям, берется [само по себе], без всякого отношения к лошадям. Что же есть это число на самом деле, — не сказано, [несмотря на то, что] оно еще до измеривания есть то, что есть, как и десятка.

Скажут: [время есть число], которое измеряет движение, сопутствуя ему, с точки зрения более раннего или более позднего момента. — Однако, еще не ясно, *что* такое это число, [измеряющее] с точки зрения раннейшего и позднейшего момента. А между тем очевидно, что измеряющее с точки зрения раннейшего или позднейшего момента будет измерять всецело с точки зрения [ничего иного как] *времени*, [будет ли оно пользоваться] точками или еще какимнибудь способом. Следовательно, это число, измеряющее движение при помощи понятий «раньше» и «позже», будет держаться за время и будет связано с ним, чтобы измерять [движение]. Ибо «раньше» и «позже» будут браться или в локальном смысле, как, например, начало стадии, или необходимо брать его во временном смысле, так как вообще «раньше» есть время, кончающееся «теперь», а «позже» есть то время, которое с «теперь» начинается. Значит, время есть нечто *другое*, чем число, измеряющее с точки зрения «раньше» и «позже» не только любое движение, но также и точно установленное.

Затем, почему после присоединения числа, будь оно в соответствии с измеренным или измеряющим (ибо измеряющее и измеряемое может оказаться тождественным), почему с возникновением этого числа должно появиться время, а не должно оно появиться, когда есть [только] движение и наличны относительно этого движения моменты «раньше» и «позже»? [Ведь это было бы то же самое], как если бы кто-нибудь утверждал, что величина не может быть большой настолько, насколько она есть, если под нею не будут понимать вещь, обладающую такой величиной. Но если время бесконечно и таковым и называется, то как же может существовать относительно него число, если не менять, взявши [только] некую часть его, в которой время налично [уже] до его измерения? Почему оно не может быть до существования измеряющей души? Или станут говорить, что возникновение его зависит от души? Но если говорить об измерении, то в такой зависимости нет совершенно никакой нужды, так как время налично в своем количестве *даже тогда, когда его никто не измеряет*. Скажут, что душа есть то, что пользуется ве-

личинами для измерения [времени]. Но какое отношение имеет это к понятию времени?»

Основные аргументы этой главы таковы. Время не есть число (*количество*) и мера, точнее, счет движения по следующим основаниям. 1) Если мы будем измерять какой-нибудь мерой разные движения, быстрые и медленные, то мы получим ряд именованных чисел, которые ничем не будут отличаться вообще от чисел, даже когда они исчисляют лошадей и быков: эти числа будут относиться ко времени, но сами временем не будут. 2) Не поможет делу, если мы под мерой будем понимать непрерывно становящуюся меру, ибо в таком случае мера эта будет измерять пройденный путь, а не самое время; если же линию, как меру движения, будем брать не отдельное от движения, а вместе с ним, то окажется не определенным, a) что чем измеряется, измеренное ли движение измеряющей линией или обратно. b) и что из этих двух начал окажется временем. 3) Но возьмем равномерные движения. И в отношении к ним необходимо сказать, что a) раз они измеряются каким-нибудь количеством, это количество должно иметь для себя в свою очередь меру своего измерения, и измеряющее тут число будет указывать на длину пути, но не на самое движение; b) кроме же того, число это (лучше было бы говорить, — количество) будет не просто временем, а временем как определенной количественной величиной, и, значит, будет известна эта величина, а то, что измерено величиной, остается неизвестным; и c) как число лошадей есть, прежде всего, число само по себе и не есть лошадь, так и число, измеряющее время, не есть время, но просто отвлеченное и неподвижное число. 4) Равным образом, время не есть число, если даже последнее измеряет движение, непрерывно следуя за ним с точки зрения «раньше» и «позже», так как это и значит, что мы получили определение времени как числа, которое измеряет движение с точки зрения времени же. 5) Вообще не доказано, что время нуждается в количестве, если оно уже до него обладает моментами «раньше» и «позже». Иначе надо допустить, что не может быть вообще никакой величины, если она не измерена. 6) Время бесконечно; следовательно, число к нему не применимо. Если же число применяется ко времени, то — ко времени не вообще, но лишь к отдельным промежуткам времени. Но и в отдельных промежутках времени, хотя в них уже заключено время вообще, измеряется как раз не время вообще, а лишь его количество, время же, в данном случае, как таковое, остается в этих измерениях неизмеренным и незатронутым. 7) Время в своем чистом качестве времени не нуждается и вообще в душе и в психических процессах, его измеряющих, ибо оно налично до всякого измерения:

и из того, что душа пользуется числами при измерениях времени, ровно ничего не вытекает для понятия самого времени по себе.

Какой вывод из всей этой критики для понятия времени числа? Тот же, что и из критики предшествующей главы (III 7, 8). Из эмпирических измерений движения физических тел нельзя получить понятия времени. Наоборот, нужно уже заранее иметь представление времени, чтобы измерять движущиеся тела. Стало быть, и понятие числа, поскольку число есть нечто умное и вечное, нельзя получить из эмпирических измерений движения. Время и число в основе суть одинаково умные сущности, нужно только уметь формулировать их принципиальное различие, вмещающееся, однако, в сфере умности.

Наконец, отметим еще одно критическое соображение у Плотина по поводу неправильных учений о времени (III 7, 10).

«Учение о том, что время есть *сопутствующая движению последовательность* (παρακολούθημα), [еще пока] ничему не учит и ни о чем не говорит, что такое есть [время в собственном смысле], прежде чем не будет разъяснено, что же такое есть [*само*] последовательно сопутствующее (τὸ παρακολουθοῦν), так как это-то, может быть, и есть время. Если только действительно есть такая сопутствующая последовательность, необходимо исследовать ее, позже ли она [самого движения], одновременна с ним или раньше его, ибо *она*, поскольку она имеется в виду, она — *во* времени. Но если так, то [опять] получится [прежняя тавтология], что время есть спутник движения во времени».

Вывод один: если мы измеряем чувственные вещи, их движения и изменения, то делать это мы можем не потому, что счисление обусловливается действительно физическим обстоянием вещей, но исключительно только потому, что само изменение и время в основе своей есть нечто неподвижно-мысленное, покоющееся, умное, нерушимо-вечное, и что, стало быть, числа, употребляемые нами и самое время обладают тою же умной и неизменно-вечной природой. Какая же разница между временем и числом, — об этом должна идти речь особо.

Таким образом, приписывание Канту учения об априорности времени (и пространства) является возмутительной историко-философской сплетней, легко объяснимой невежеством относительно великих классических систем. Как видим, Кант отличается тут от Плотина только тем, что всякое осмысление для него есть уже субъективный акт, в то время как у Плотина необходимость осмысления указывает только на *смысловое* первенство смысла над фактом, которое в существе своем не имеет ничего общего с субъектом. К подлинному

смысловому априоризму Канта привязывает догматическое вероучение о первенстве субъекта, от чего Плотин, как видно, совершенно свободен.

III 7, 11: «Итак, мы должны вознестись вновь к тому состоянию, которое мы приписывали вечности, к той непоколебимой, целокупной и уже беспредельной жизни, не преклонной ни в каком отношении, пребывающей в единстве и в отношении к единству. Времени [там] еще нет, или, по крайней мере, еще нет в тех [умных предметах], но оно должно появиться при помощи [специфического] осмысления и [при помощи специфической] природы [бытия] позднейшего. Пожалуй, никто не решится взывать к Музам, тогда еще не существовавшим, чтобы они сказали, как прежде всего ниспало [оттуда] время, если, как сказано, [умные предметы] хранят в себе самих безмолвие [вечности]. Впрочем, если даже они и были тогда, то, пожалуй, тоже не сказали бы [об этом], а можно, пожалуй, обратиться к самому возникшему времени, поскольку оно выявилось и появилось. Оно в следующих выражениях могло бы говорить о себе. Еще до порождения, значит, [равнейшего] бытия и до нужды в позднейшем время покоилось в себе самом, в сущем, еще не будучи [реальной текучестью], и скорее пребывало в сфере [умных] предметов, само соблюдая безмолвие. Когда же многодеятельная природа захотела быть господином себя самой и решила владеть собой и стремиться к большему, чем то, что есть в настоящем, то пришла в движение и она сама, и пришло в движение *время*; и так как мы постоянно движемся к последующему, к позднейшему и не к тому же самому, а все к другому и к другому и [таким образом] описываем некоторые линии нашего пути, то мы и пользуемся временем как отображением (εἰκόνα) вечности. Так как в душе была некая беспокойная потенция (τις δύναμις οὐχ ἥσυχος), желавшая переносить на другое, что она видела там [пред собой и в себе], то она не захотела [больше], чтобы все оставалось *при ней в собранном виде*. Как развивающая себя из покоящегося семени осмысленность (λόγος) проделывает, как известно, обширный путь [роста], ослабляя, [однако], этот рост своим разделением, и вместо единства *в самом себе* производя единство *вне себя*, прогрессируя к большему, но слабейшему протяжению, так же, очевидно, и [душа], творя чувственный мир при помощи подражания тому, [умному миру], мир, движущийся не тамошним, [умным], движением, но [лишь] подобным ему и желающим быть отображением его, прежде всего, *овременила* (ἐχρώνοσεν) *себя самое*, сделавши это взамен вечности, а затем подвергла и возникший [мир] рабству времени, заставивши его целиком быть во времени и охвативши в нем все его процессы, ибо мир движется в

душе. В самом деле, для него не существует никакого места во Всем, кроме души; точно так же и двигается он в свою очередь [только] во времени, принадлежащем душе. [Мировая душа], производя одну за другой свои энергии, и притом третью в непрерывной последовательности, рождала вместе с [данной] энергией и последующее и одновременно при помощи нового, после этой энергии, расчленяющего осмысления (μετὰ διανοίας) предваряло то, что раньше еще не существовало, ибо ни осмысление не проявлялось энергийно [раньше], ни теперешняя жизнь не была подобна предшествующей ей. Одновременно, значит, была другая жизнь и в силу этой разницы имела она и другое время. Протяжение жизни [души] имело время, и постоянное поступательное движение жизни всегда имеет время, и прошедшая жизнь имела прошедшее время. Следовательно, если кто-нибудь скажет, что *время есть жизнь души, пребывающей в переходном движении от одного жизненного проявления к другому* — выскажет ли он истину? [Разумеется]. Ведь если вечность есть жизнь в покое и самотождественности, жизнь неизменная и уже беспредельная, время же должно быть [только] отображением вечности, в каковом отношении находится и этот весь [окружающий нас] мир, то нужно сказать, что: вместо тамошней жизни оказывается [другая] жизнь, одновременная с той потенцией души; вместо умного (νοερᾶς) движения души — некоторый момент (μέρους) движения; вместо тождественности, неизменности и пребывания — не-пребывание в тождестве, энергийное создание все иного и иного; вместо нераздельности и единства — эйдол единства, пребывающий единством лишь в сфере непрерывности; вместо беспредельности и цельности — постоянное последование одного за другим в беспредельность; вместо замкнутой цельности — стремление по частям и постоянное стремление к целому. Ибо так должна подражать эта жизнь тому, что *уже* цельно, замкнуто в себе и уже беспредельно, если она захочет всегда быть приобретающим в бытии. И [только] так она будет подражать тамошнему бытию. [Кроме того], необходимо понимать время не [как находящееся] вне души, как и вечность не находится там вне сущего, и точно так же нельзя понимать его [только] как спутника души, или [нечто] позднейшее [в сравнении с нею], как [соответственно] и [вечность] там, [в умном мире], но — как видимое *в ней, имманентное* ей и *совместное* с нею (ἐνορώμενον καὶ ἐνόντα καὶ συνόντα), равно как и вечность — там, [в уме]».

Прекрасной иллюстрацией и весьма важным дополнением к учению Плотина о времени является также III 7, 12, которую можно резюмировать в следующем виде. 1) Время есть *протяжение вечной жизни души*, непрерывно-энергийно и безмолвно прояв-

ляющееся в закономерных изменениях, причем эта сила души не может прекратиться, ибо: а) тогда ничего не было бы, кроме вечности, и не было бы никакого различия в едином, не было бы ни «раньше», ни «позже», ни «больше»; b) душа не могла бы ни обращаться к иному (так как это и было бы ее деятельностью, т. е. временем), ни к себе самой (так как для этого нужно сначала отвратиться от себя); с) не было бы тогда и самой небесной сферы (так как она уже *во* времени, т. е. предполагает его; и если она и покоится, то все равно можно измерять длительность ее покоя). 2) Не небесная сфера порождает время, но само время, как энергия мировой души, рождает небесную сферу со всеми ее движениями, так что энергия эта — время, а сфера — *во* времени. 3) Платона нельзя понимать в том смысле, что созвездия для него и есть время, так как, по его учению, последние созданы как раз для показания ограничения и ясного измерения времени. 4) Время не может быть численно определенным через душу, ибо последняя сама есть время и, кроме того, невидима и неосязаема. Отсюда — происхождение дня и ночи, служащих измерением времени, чтобы численно зафиксировать временную инаковость, т. е. *не время есть мера движения, но движение есть мера времени*, или измеряется во времени, так что движение есть акциденция времени, «иное» времени, служа его воплощением и подражанием ему. 5) Поэтому, время не порождается движением, но *показывается* им, так что, имея определенного размера движение, мы рассматриваем его не с точки зрения пройденного пространства, но с точки зрения особо проявленного здесь времени, как и измерение линейкой дает некоторую величину, не вскрывая, однако, что такое величина сама по себе, и как пространство само по себе еще ничего не говорит о движении, а все это требует привхождения особых условий.

Окончательным резюме учения Плотина о времени является последняя глава анализируемого трактата III 7, а именно III 7, 13. Законспектировать я мог бы ее в следующем виде. 1) Движение небесных сфер показывает время, в котором оно совершается, но, конечно, это «в котором» есть только некая акциденция времени и не вскрывает самого его существа, хотя и должно существовать то, откуда именно является в покой и движение в столь упорядоченном виде, и хотя движение, несомненно, больше, чем покой, свидетельствует о времени (это не мешает, разумеется, и покою быть во времени). 2) Это и заставило называть время мерой движения, вместо того, чтобы называть его *измеренным при помощи движения* (ср. Arist. phys. IV 12, 220b14—16), так что тем самым эти философы дали не сущность, а только случайный признак времени.

3) Впрочем, эта проблема измеряющего и измеряемого, возможно, и не вполне точно усвоена нами от этих философов, поскольку в этой школе могут быть и неизвестные нам построения. 4) В противоположность этому совершенно ясна позиция Платона. a) Сущность времени Платон видит не *в измеряющем и не в измеряемом*, но трактует движение небесных сфер, в целях ясности, как составляющееся из прибавления одного мельчайшего момента к другому, так что оказывается возможным отчетливое представление о размерах временных промежутков. b) «Но, желая показать сущность его [времени], он говорит, что оно возникло вместе с Небом *по образцу вечности и* [*есть ее*] *подвижная икона*, потому что, если не пребывает [мертвой и неподвижной] жизнь, которую оно сопровождает и с которой совокупно движется, то также и время не пребывает [таковым]. А вместе с Небом [появилось оно потому], что таковая жизнь созидает и [самое] Небо, и одна [и та же] жизнь [мировой души] сооружает [и] Небо, и время. Поэтому, если бы эта жизнь свернулась в [такое неподвижное] единство (допустим, что это возможно), то вместе прекратило бы свое существование и время, находящееся в этой жизни, равно как и Небо, которое бы [уже] не содержало [в себе] этой жизни». 5) Некоторые определяют время как prius и posterius, т. е. как моменты «раньше» и «позже» этого производного времени и этого производного движения и вместе с тем отрицают наличие этих моментов в «движении истиннейшем», т. е. в чисто умном месте. Это, однако, абсурдно, ибо они приписывают эти моменты бездушному движению и не приписывают тому движению, по подражанию каковому существует это бездушное и от какового впервые и происходят эти моменты «раньше» и «позже», в качестве энергии переходя от сущности к инобытию и тем создавая его. 6) Почему мы возводим движение Вселенной в сферу движения души и приписываем ему время, а движение, совершающееся в душе, мыслим как пребывающее в вечном круговращении (среди вещей)? «Это — потому, что существующее до него есть вечность, не сопровождающая его в его течении и не сораспространяющаяся с ним. Благодаря этому оно впервые [снизошло] во время и породило время и содержит его [вместе] с своей собственной энергией». Время непрерывно охватывает каждую мельчайшую часть космоса и человека, будучи таковым именно в силу своей связанности с вечностью. 7) «Если же кто станет отрицать, что время [пребывает] в [умной] ипостасийности и в [умном] наличии, тот, ясно, ошибется относительно и самого Бога, коль скоро станет утверждать, что он «был» и «будет». Ибо Он «будет» и «был» — так, как и то, *в чем* утверждается его будущность [или прошлость]». 8) Наконец, последний

аргумент можно было бы привести такой. Если мы наблюдали движущегося человека, то мы знаем и размеры пройденного им пути, знаем время его движения. Еще до этого мы знаем и подготовительные движения, например, шага. Наконец, все движение это и время мы возводим к душе человека, замыслившего так двигаться, а не иначе. Но к чему мы сведем это движение души? «То, к чему он захотел [свести], уже не имеет в себе никакой прерывности. Это, значит, есть первоначально [сущее] и то, *в чем* прочее; само же оно уже не «в чем», ибо оно не возымеет [ничего, что содержало бы его самого]. Так же — и относительно мировой души. Не существует ли также и в нас время? Несомненно. [Оно есть] в каждой такой душе и единовидно у всех [людей], и все [эти] души — едино. Поэтому и не дробится время, равно как и вечность, которая [существует] по-разному во всех одновидных [сущностях]».

[О РОДАХ СУЩЕГО] (VI 2)

VI 2, 4. 1) Если мы рассматриваем природу тела, то увидим, что одно в нем — с у б с т р а т, например, камни, другое — к о л и ч е с т в о, величина, и третье — к а ч е с т в о, например, краска, причем п о с м ы с л у все эти три момента суть одно, единое тело. Прибавивши к этому еще д в и ж е н и е, мы получим полное строение тела во всей целости его частей. 2) Если же мы обратимся к у м н о м у м и р у, то тут придется отбросить все чувственные даты и сосредоточиться на одном, — что вне становления, и что тем не менее множественно. Еще о душе можно сказать, что она сама по себе едина и проста и раздельность и дробление вносится в нее телом; но и в своем единстве она есть нечто раздельное, и раздельность эта будет уже умной. 3) Стало быть, как же есть единое умное во многом умном, и обратно, — понимая под единым не объединенность многого, но единичность цельной умной природы? Без разрешения этого вопроса нельзя решить и вопрос о родах (категориях).

VI 2, 5. 1) Душа разделяется в соответствии с пространственной распростертостью тела. Нельзя, однако, сказать, что множественность ее есть множественность истекающих из нее логосов, так как логосы суть иное в отношении ее, да и сама она — самостоятельный логос и основа (κεφάλαιον) всех логосов, которые суть ее энергия, так что сущность души есть потенция логосов. Значит, душа раздельна не потому, что она творит из себя нечто кроме себя. 2) Если же душу рассматривать вне ее действий, то бытие ее не есть такое бытие, к которому бытие в качестве души присоединяется

только извне, как белый цвет к человеку, но она есть *сущее* по самой своей *субстанции*. То, что она имеет, она имеет не вне своей субстанции (οὐσία). Быть и быть душой для нее одно и то же.

VI 2, 6. 1) Нельзя понимать это так, что душа, с одной стороны, существует с точки зрения бытия, а с другой, с точки зрения квалифицированного (в смысле душевного бытия) бытия (κατὰ τὸ τοιὸν δὲ εἶναι), так как, если она — квалифицированное бытие, а квалифицированность — вне ее, то цельность души не будет субстанцией просто, но лишь субстанцией в некотором отношении, и только часть души будет субстанцией, а не ее цельность. 2) Понимать тождество бытия и бытия в качестве души можно лишь так, что душа — исток и принцип всего под нею существующего, и, прежде всего, жизни, с чем она составляет нечто единое, и единое — не по единству смысла (ἕνα λόγον), но по субстрату (ὑποκείμενον), причем так, что тут же привходит двойство и множество. 3) Душа не *имеет* жизнь, но *есть* сама жизнь, так как в противном случае имеющее жизнь было бы вне жизни, и жизнь не была бы в субстанции имеющего. Но так как то и другое не иное взаимно, то они суть нечто одно. 4) Душа есть единое и многое и все, что является в едином, — будучи единой в самой себе и многой в отношении к другому, и будучи единым сущим, которое делает себя многим в некоем движении, и всецело единым, стремясь, однако, созерцать себя как многое. 5) Душа, не вынося абсолютного единства, делается всем, что она есть, причем созерцание есть причина того, что она является себе множественной для созерцания. Являясь единым, она не мыслила бы, но была бы только еще единой.

VI 2, 7. 1) Отсюда необходимо заключить, что, если мы нашли в душе одновременно и сущность и жизнь, жизнь же пребывает в уме, то сущность и движение, которое есть в уме, жизнь в ее умном принципе, суть два разных рода умного мира, ибо, хотя они и одно, но мысль их все же различает. 2) Движение не может считаться чем-то подчиненным сущему или в нем находящимся; оно не под ним и не в нем, а — с ним, так как оно вовсе не находится в нем как некое качество в субстрате, но есть энергия его; и ни то, ни другое не мыслимо одно без другого, но обе эти природы суть одно, ибо сущее — энергийно сущее, а не потенциально. 3) И если мыслить их врозь, то, мысля сущее, все равно будешь мыслить движение и, мысля движение, все равно будешь мыслить сущее. 4) Только там отделимо одно от другого, где нет истинного сущего и где только подобие ума, в чувственном мире. 5) Но, признавши движение за род, необходимо признать за род и покой, так как движение ведь ничего нового не приносит в сущее,

а только ведет его к полноте выражения, и, значит, сущее пребывает в себе, в том же состоянии, тем же самым образом и при том же самом осмыслении. Если есть движение, должен быть и покой. 6) Нельзя, однако, думать, что покой вполне тождественен с сущим, ибо а) тогда и движение было бы тождественно с сущим, раз движение есть не иное, как только жизнь покоя и энергия и сущности, и самого бытия. b) Если мы движение отличили от сущего как тождественное ему и одновременно не тождественное ему и назвали обе категории двумя и опять одним, так же должны мы и покой отделить и не отделить от сущего, отделяя его настолько в уме, чтобы образовать особую категорию. c) Кроме того, отождествляя покой и сущее в том смысле, как можно было бы отождествить движение и сущее, мы не смогли бы отличить покой от движения, отождествляя их при помощи приравнения того и другого сущему.

VI 2, 8. «Но нужно полагать эти три [рода], если действительно ум мыслит каждый из них в отдельности. Он сразу и мыслит, и полагает, если только мыслит; и они [уже] суть, если только находятся в мысли (ἅμα δὲ νοεῖ καὶ τίθησιν, εἴπερ νοεῖ, καὶ ἔστιν, εἴπερ νενόηται). Бытие того, чему свойственно бытие вместе с материей, не пребывает в уме. Но существует [и] нематериальные предметы. Для нематериальных предметов бытие есть пребывание в мысли (ἃ δ᾽ ἐστὶν ἄυλα, εἰ νενόηται, τοῦτ᾽ ἐστιν αὐτοῖς τὸ εἶναι). Итак, созерцай чистый ум и взирай на него со тщанием, не рассматривая его этими, [чувственными], глазами. И вот, ты видишь очаг сущности (οὐσίας ἑστίαν) и неусыпаемый свет в нем, как он сам пребывает в себе и как взаимно обстоят вместе сущие в нем вещи; [видишь] жизнь пребывающую и мышление, не направленное энергийно на будущее, ни на настоящее, скорее же на вечное настоящее и на наличную вечность; и [видишь], как мыслит он сам в себе и не вне [себя]. В [самом] процессе мысли, стало быть, заключается энергия и движение, в мышлении же самого себя — сущность и сущее, так как [ум] мыслит тем, что он существует, и мыслит и себя самого как сущего и как то, во что он словно упирается, — [тоже] как сущее. Ибо направленная на него самого энергия не есть сущность; то же, на что и от чего [она отправляется] есть сущее. В самом деле, видимое [умом] есть сущее, а не видение [есть сущее]. Но и видение содержит [в себе] бытие, если то, от чего и к чему оно отправляется, есть сущее. Но так как [сущее] есть энергийно-сущее, а не потенциально-сущее, то [ум] вновь объединяет то и другое, [т. е. сущее и видение его], и не разделяет [их], но превращает себя в него, [в видение], и его в себя. Будучи сущим, он

— крепчайшее всего и есть то, в сфере чего и все прочее получает для себя устойчивое положение, и что обладает [собой], беря [себя] не извне, но из самого себя и в самом себе. Цель, к которой устремляется мышление, есть покой, не начавший [еще проявлять себя в движении]; и исходный пункт мышления есть [опять-таки] покой, не устремившийся [в движение], так как движение не возникает из движения и не устремляется к движению. Далее, идея (ἰδέα), взятая в покое, есть [смысловая] граница ума, ум же есть движение этой [идеи], так что все — одно; и движение, и покой, существуя во всем, суть роды, и каждая вещь из позднейших есть индивидуально-сущее, индивидуальный покой и индивидуальное движение.

Итак, если кто-нибудь увидит эти три рода, пребывая в четком узрении (ἐν προσβολῇ), природы сущего, и по сущему в нем самом увидит сущее [вообще] и также все прочее, по движению в самом себе — движение [вообще], проявляющееся в нем, и [соответственно] по покою — покой, согласовавши эти [свои субъективные понятия] с теми [умными родами], смешивая с ними без различения, в то время как [и сами] они суть нечто возникшее вместе и как бы слитое; [если он, далее], как бы [вновь, хотя бы] немного расчленивши, пребудет в различении увиденных им родов сущего, покоя и движения, трех [раздельных родов] и каждого в отдельности, — не назовет ли он их и н ы м и друг в отношении друга и не расчленит ли он их в и н а к о в о с т и, [различии], увидя эту инаковость в сущем, раз уже полагает три рода и каждый в отдельности? И далее, так как эти роды опять [сходятся] в одно и в одном, и все — одно, и он сводит [все] к тому же и видит [таковым], — не увидит ли он, что [тут] возникло и [уже] есть [еще и] т о ж д е с т в о? Значит, к тем трем родам необходимо прибавить эти два, — тождество и различие, так что всего родов — пять, и они заставляют все последующее бытие быть раздельным и тождественным, так как каждая вещь есть некое индивидуально-данное тождество и индивидуально-данное различие, а вне индивидуации (ἄνευ τοῦ τί), самостоятельно, тождество и различие должны быть отнесены к сфере родов. К тому же это — п е р в ы е роды, потому что ни одному из них нельзя приписать предиката и из сферы индивидуального (ἐν τῷ τί ἐστιν). Конечно, мы припишем им предикат сущего, так как они — сущие; но это — не в виде рода, так как они [вовсе] не суть нечто индивидуально-сущее. Не поступим так мы и в отношении движения и покоя, так как они — не эйдосы сущего. Ведь сущие вещи, с одной стороны, суть как бы эйдосы [сущего], с другой же стороны, только участвуют в нем. В свою очередь, и сущее участвует в эйдосах не как в своих родах, ибо [роды] не подчинены сущему и не раньше сущего [как такового]».

Мысли этой главы сводятся к следующему. 1) Для нематериальных вещей *быть* значит *быть в уме*, т. е. быть помысленным. Поэтому, чтобы нечто было в уме, необходимо, чтобы ум мыслил, имел мышление. Но мышление ума есть энергия ума и движение его. Следовательно, чтобы нечто было в уме, необходима для ума категория *движения*. 2) В таком случае, однако, — раз есть умное движение, — должен быть и умный *покой*, так как; а) и цель движения и его исходный пункт, т. е. то, с точки зрения чего происходит движение, уже не может быть опять все тем же движением; оно именно есть покой; b) идея, поскольку она есть строго и резко определенное, отличается от всего прочего и имеет, значит, резкую границу со всем прочим, но пребывание идеи в неизменных границах и есть пребывание ее в покое. 3) Итак, категории покоя и движения возникают рядом с категорией сущего и в силу энергийной природы сущего. Если бы сущее было только потенцией, оно было бы не сущим, но лишь принципом сущего, законом сущего, и не возникал бы вопрос о строении такого сущего. Но так как сущее есть еще и энергия, то оно получает определенную структуру. Сущее, во-первых, утверждает и полагает себя как нечто незыблемое; во-вторых же, на почве этой незыблемости оно разрисовывает многоразличные контуры и рисунки сущего. Значит, энергийность сущего необходимым образом ведет к категориям покоя и движения. 4) Однако, если мы утвердили эти три различных рода умного мира — сущее, покой и движение, — то тем самым мы постулировали необходимость еще двух родов, а именно, — *различия* и *тождества*, так как, не будь они различны, они не были бы отдельными родами, а не будь тождественны, они уничтожили и разрушили бы ту единичность, на лоне которой они вырастают, то перво-сущее, энергией которого они являются. 5) Эти пять родов умного мира противостоят каждой умной индивидуальности, или эйдосу, как нечто везде одинаковое и общее, и ничто индивидуально-эйдетическое не может быть им приписано, кроме взаимной их предикации друг о друге, предикации, разумеется, чисто родовой же, а не эйдетической.

VI 2, 15. «Что сущее есть изначала, [уже] сказано, и что движение, покой, различие и тождество есть не иное что-нибудь, ясно. Пожалуй, так же ясно, что это движение не создает никакого [чувственного] качества, но это станет яснее из более подробного изложения. Именно, если движение есть [смысловая] энергия ее, [т. е. сущности], сущее же и вообще то, что содержится в первом, [в умном] (τὰ πρῶτα), есть [тоже] энергия, то движение не может быть акциденцией, но, будучи энергией энергийно-сущего, не может называться только еще восполнением (συμπληρωτικόν) сущего, но *самой*

[сущностью]. Таким образом, движение не входит в сферу позднейшего, [зависимого смысла], или в сферу качества, но оно сконструировано для одновременно [с ним сущего]. Оно не есть [сначала] сущее, а потом — в движении, и не есть [сначала] сущее, а [только] потом — в покое. И покой не есть аффекция; и различие и тождество были не позже него, ибо сущее возникает в качестве множественного не позже, но было тем, чем было [всегда], — едино-множественным. Если оно — множественно, то [тем самым налична уже] и инаковость, если же — едино-множественно, то — и тождество».

VI 2, 19. «Итак, эти первые четыре рода — образуют ли эйдосы каждый самостоятельно? Например, может ли делиться [одно] «сущее» уже само по себе, без других [родов]? Нет, [не может]. Ибо [индивидуальные] различия необходимо брать из [сферы] вне рода, [род — ведь есть нечто общее], и, хотя различия «сущего» будут существовать, поскольку оно — сущее, все-таки различия эти не будут самим [индивидуальным сущим]. Откуда же [сущее] будет их иметь? Разумеется, также и не из не-существующего. Если же, стало быть, — из сущего, а остальное [сущее] есть [наши] три рода, то ясно, что [сущее получает различия в себе] от этих [родов] и с этими [родами], когда последние присоединяются к нему и связываются с ним, возникая одновременно. Но, возникая одновременно, они, стало быть, как раз создают это, [различия], из всех [родов сразу]. Но как может существовать прочее после того, что состоит из всех [родов сразу]? Каким образом роды, будучи всем, создают [свои] эйдосы? Как движение создает эйдосы движения? И так же — покой и пр.? Ведь нужно еще и о том стараться, чтобы каждый [род] не исчез в эйдосах, а также, с другой стороны, чтобы род не оказывался простым предикатом, как бы [только] в них [и] созерцаемым, но — чтобы он одновременно был и в них, и в самом себе, оставаясь чистым, хотя также и в смешении [с индивидуальным], чтобы он наличествовал вне смешения и не уничтожал себя самого, способствуя другому стать [тою или этою] сущностью. Значит, это необходимо исследовать.

Так как мы говорили, что каждая вещь есть ум, [образовавшийся] из всех сущих [моментов], утверждая, что сущее и сущность в качестве ума — [вообще] ранее всех [отдельно-сущих], как эйдосов и частей, то [тем самым] мы уже говорим, что ум есть нечто позднейшее. Вот эту-то апорию мы и используем для своего исследования, и, воспользовавшись ею как образцом, войдем в рассмотрение затронутых вопросов».

Резюмируя мысли этой вводной в исследование родов и видов главы, можно сказать так. 1) Ни один род, взятый самостоятельно от других родов, не сможет образовать индивидуального эйдоса, так как все индивидуальное есть именно вне-родовое, и род даст различия не как индивидуальности, но как различия рода же. 2) Индивидуальный эйдос есть совокупное обстояние всех родов одновременно, — так, что, во-первых, роды не исчезают в эйдосах, а остаются в своей полной нетронутости, и, во-вторых, определяя эйдосы, они не превращаются в их простые предикаты, существующие только в зависимости от предицируемого. 3) Опорой решения проблемы родов и эйдосов является следующая антимония: с одной стороны, родовой ум есть общее, и эйдетические умы суть частное, из него появляющееся; с другой же, эйдетические умы, как содержащие в себе родовой ум, имеют его своею частью, а сами суть общее для него, поскольку в них он везде один и тот же.

VI 2, 20. «Итак, допустим, с одной стороны, что [общий] ум не имеет никакого отношения к частным [умам] (τῶν ἐν μέρει) и энергийно не осмысляет никакой [частный ум], чтобы не образовался индивидуальный ум (τίς νοῦς), как и узрение [вообще] предшествует [своим] частным эйдосам, и, [далее], узрение, данное в своем эйдосе, предшествует данным в нем моментам (μερῶν); цельное [узрение], не будучи чем-нибудь частичным, есть потенция всех [узрений], а каждое [отдельное узрение] есть энергийно-данное то, как и потенциально-данное все; и так же — относительно целостного узрения (ἐπὶ τῆς καθόλον); узрения, данные в [своем] эйдосе, залегают потенциально в цельном [узрении] и, принимая [бытие] в эйдосе, становятся потенциально-цельным [узрением], ибо предицируется оно [сразу] целиком, [включая и все его части], а не [один] момент ее, и, по крайней мере и, само оно должно оставаться при себе вне смешения [с чем бы то ни было]. Так вот, и нужно сказать, что одним способом существует всецелый ум до энергийно-сущих отдельных умов и другим способом — эти отдельные умы, причем эти последние — как частные, в результате смыслового наполнения со стороны всех [других умов], а этот, [всецелый], ум, во-первых, — в качестве вождя в отношении отдельных умов, во-вторых же, будучи их потенцией и содержа их в целостных [видах]; те же, кроме того, при всей своей частичности, содержат [в себе], в свою очередь, тот целостный [ум], как индивидуальное узрение узрение [вообще]. Таким образом, существует сам по себе великий [т. е. общий] ум, и существуют, в свою очередь, отдельные умы — [тоже] сами в себе; и частичные умы охватываются опять-таки цельным, и цельный [ум]

содержится в частичных, [так что] каждый отдельный ум — сам по себе и в другом, и этот другой — сам по себе и в этих. И в нем, с одной стороны, как в потенциально-сущем самом по себе, — все [индивидуальные умы] и, как в энергийно-сущем — все [умы] одновременно, причем каждый в отдельности — как потенциально-сущее; с другой же стороны, [индивидуальные] умы опять-таки энергийно суть то, что они суть, потенциально же — целостное [бытие]. Насколько они именно суть то, что о них говорится, [что они значат], настолько они энергийно суть то, что о них говорится, [что они значат]. Поскольку же они [пребывают] в роде том, [т. е. в роде всеобщего ума], они — потенциально — то [самое]. Это же последнее, [т. е. всеобщий ум], поскольку он — род, он в свою очередь — потенция всех подчиненных ему эйдосов и — ни один из них энергийно, но все в нем [покоится] безмолвно. Поскольку же он энергийно есть то, что он есть, раньше [отдельных] эйдосов, — [он есть энергийно] то, что не относится к индивидуальным [эйдосам]. Необходимо, следовательно, [чтобы исходящая] из него энергия становилась — причиной [индивидуального], если только появятся энергийно-сущие [предметы], например, предметы, данные в эйдосе».

Резюме этой главы можно формулировать так. 1) Индивидуально-эйдетическое появляется как смысловой результат потенции родового, общего ума. 2) Родовой ум есть неисчерпаемая потенция бесконечных осмыслений, и в нем, как в потенции, заложены все и всяческие отдельные умы. 3) Индивидуальные же умы и эйдосы появляются как энергия родового ума, в которой все они даны одновременно и сразу. 4) С другой стороны, каждый индивидуальный эйдос, будучи энергийно самим собою, есть смысловая потенция родового ума. Родовой же ум, как самостоятельная смысловая энергия, находится вне индивидуального эйдоса. 5) Другими словами: род как родовая энергия есть родовая осмысленность; род, как родовая потенция есть осмысленность индивидуального эйдоса, точно так же и индивидуальный эйдос энергийно есть эйдетическое осмысление, потенциально же — родовое осмысление. 6) Это значит, что род, оставаясь энергийно ненарушимым в себе, потенциально присутствует во всех своих эйдосах, и эйдос, оставаясь энергийно нерушимым в себе, потенциально присутствует в роде и через него, стало быть, потенциально во всех прочих эйдосах.

VI 2,21. «Как же [ум], пребывая сам в качестве единого по смыслу, производит частное (τὰ ἐν μέρει)? Это равносильно [вопросу]: как появляются из вышеупомянутых четырех родов так

называемые низшие эйдосы? Итак, смотри, как все из него происходит, — в нем, в этом великом и непреодолимом уме, не многоречивом, но многоумном, в [этом] всеобщем целостном, нечастичном и неиндивидуальном уме: как известно, во всех отношениях содержит он в том, что он видит, число; он един и множественен; и это, [что он видит], есть потенции и удивительные потенции, и не бессильные, но величайшие, ибо чистые, и — как бы цветущие своими жизненными силами, и воистину потенции, не простирающиеся [только] до некоторого [конечного] пункта. Беспредельны они, стало быть, и есть [сама] беспредельность и величайшие размеры. Если, значит, увидишь ты эти размеры [вместе] с красотой сущности, в них заключенной, с блистанием и светом, как сущее в уме, ты увидишь и качество, уже расцветающее [там], и со [всей] непрерывностью энергии пользующуюся перед твоим взором величину, которая [тем не менее] продолжает покоиться там в своей нетронутости. Так как тут налично и одно, и два, и три, то [ты увидишь] и величину как нечто тройное и все количество. А так как созерцается и количество и качество и оба сходятся в одно, как бы становясь одним, то ты увидишь и фигуру (σχῆμα). С появлением же различия, которое расчленяет и количество и качество, возникают различия фигур и другие качества. Далее, присоединяясь [к различию], тождество вызывает к бытию равенство, инаковость же — неравенство в количестве, как в числе, так и в величине, откуда и — круги, и квадраты, и неравносторонние фигуры, подобные и неподобные числа, нечетные и четные. Так как там царит умная (ἔννους) жизнь и совершенная энергия, то ничто не исчезает из то го, что мы ищем теперь как умную вещь (νοερὸν ἔργον), но все она содержит в своей потенции, как содержал бы и [сам] ум. Ум же содержит [все это] как в [своем] мышлении; в мышлении же не значит — в дискурсивном мышлении (οὐ τῇ ἐν διεξόδῳ). Ничто не остается вне того, что есть сфера смыслов (ὅσα λόγοι), но наличествует как бы единый смысл, великий, совершенный, охватывающий все [смыслы], исходящий из своих собственных основ, лучше же [сказать], от века исходящий, так что никогда не может [считаться] истинным то, что он [дискурсивно] проходит [все отдельные смыслы]. Вообще ведь то, что принимается на основании дискурсивного мышления (ἐκ λογισμοῦ) как находящееся в природе, оно самое везде будет найдено как пребывающее в уме без дискурсии; потому что надо полагать, что сущее создает [здесь] пребывающий в дискурсии ум так же, как и — [в другом случае — оно создает] смыслы, оформляющие живые существа. В самом деле, как точнейшая дискурсия рассуждает наиболее совершенно, так [точно

ум] имеет все [это] в своих осмыслениях до [всякой] дискурсии. Ибо что еще можем мы предполагать наличным в том, что раньше природы и выше [заложенных] в ней осмысленностей? Ведь в этом последнем сущность есть ничто иное, как [сам] ум, где ни сущее, ни ум не есть нечто извне пришедшее, так как без труда оно пребывает [само собой как] наилучшее, если только пребывает в соответствии с умом, так что это и есть то, чего хочет ум и что он [на самом деле] есть. Вследствие этого [ум и есть] и истинное, и первое. Если же он [приходит] от иного, что это иное есть ум. Значит, — если в сущем созерцаются все фигуры и общее качество (ибо индивидуального [качества там] нет, и не может быть там одно [качество само по себе], раз имманентно присутствует там природа различия, но оно [всегда] и едино, и множественно, да и тождество [также присутствует там], и [сущее, далее], едино и множественно, и изначала оно таково, так что во всех эйдосах — единое и множественное, и, стало быть, величины различны, фигуры различны и качества различны, так как не дано там чему-нибудь исчезать, ибо все там совершенно, а в противном случае оно не было бы всем; если, [наконец], и жизнь привходит [туда], лучше же [сказать], повсюду имманентна [уму], — то все живые существа возникли [там] с необходимостью и также тела были [там], раз наличны [там] материя и качество. Так как все там от века произошло и пребывает и объято в своем бытии вечностью, причем каждая вещь раздельна с прочими в том, что она есть, а с другой стороны, все — единовременно в одном, то это как бы сплетение всего в едином и соединение есть ум. Кроме того, тем самым, что он содержит в самом себе сущие вещи, он есть всесовершенное живое существо и то, что есть живое существо [по своему смыслу]; тем же, что он [всему] из него [происшедшему] сущему доставляет возможность себя созерцать, ставши для него умным [предметом], — он дает [способность всему] правильно [его] именовать».

1) Более детальный анализ показывает, что индивидуально-эйдетическое появляется в недрах родового ума в результате того, что он содержит ч и с л о в созерцаемых им потенциях; т. е. число есть как бы первая индивидуальность в сфере рода, первый эйдос родовой потенции, а именно, чисто категориальный (в специфическом смысле 5 категорий) эйдос, от которого, как от потенции, пойдет энергизация и всех прочих эйдосов. 2) Индивидуально-эйдетическое, появившееся как расчленение родового ума, тем не менее, пребывает в полном и абсолютном единении с ним, как с целым, и если оно — в результате узрения умом своих числовых потенций, то надо сказать, что это узрение — не дискурсивное, но такое, что там зрится один

вечный и неистощимый смысл. 3) В качестве созерцающего и тем творящего раздельное единство родовой ум, вечно созерцая и творя, создает и бесконечное число эйдосов, являющихся основанием и для столь же бесконечной и совершенной жизни, ибо каждая жизнь есть только непрестанное становление во времени соответствующего эйдоса.

VI 2, 22. «Это же имеет в виду Платон, когда загадочно говорит: «Поскольку ум созерцает идеи, имманентные всесовершенному живому существу, и по их качеству, и по их количеству...» так как и душа, [будучи] позже ума [по смыслу], поскольку душа имеет его в себе, созерцает его лучше в том, что [по смыслу] раньше ее и, как и наш ум, содержа [ее] в себе, лучше созерцает ее в том, что раньше него самого. Ибо в себе самом он созерцает только [ее], а в том, что раньше его, он созерцает и самый *факт* своего созерцания (καθορᾷ ὅτι καθορᾷ). Ум этот, следовательно, о котором мы сказали, что он созерцает, не будучи отделен от того, что раньше его, хотя и происходит из этого, ибо он — многое из одного и содержит имманентно присущую ему природу различия, возникает как едино-множественное (εἷς πολλά). Единый же ум, будучи множественным, по таковой необходимости создает и многие умы. Вообще невозможно понимать единое как численно единое и неделимое. И если *так* возьмешь единое, [оно окажется] эйдосом, ибо оно — без материи. Поэтому и говорит Платон, употребляя загадочное выражение, что сущность делима до бесконечности. Конечно, пока [деление происходит] до другого эйдоса, например, [начиная] с [определенного] рода, оно не бесконечно, так как ограничивается порожденными эйдосами. Но последний эйдос, который [уже] не делится на [дальнейшие] эйдосы, [уже] в большей мере бесконечно [мал]. Это и значит: «позволить занять место в бесконечном». Но поскольку [дальнейшие эйдосы] берутся при них [самих], они — бесконечны: поскольку же охвачены единым, они уже подчиняются числу. Ум, разумеется, имеет то, что за ним следует, — в качестве души, так что и душа до последней [своей части] содержится в числе, в то время как последняя ее [часть] уже всецело [лежит в] бесконечности. И таковой ум есть часть, хотя и содержит в себе все; и общий ум и его [отдельные умы] суть энергийно части, в то время как сам он — часть; и душа — [уже] часть части, но [все-таки] — в качестве энергии из него, [ума]. *Когда, значит, ум энергийно действует в самом себе, то энергизированное есть другие умы; когда же он энергийно действует из себя самого, возникает душа*. Когда, далее, энергийно действует душа, как [в смысле] рода, так и — эйдоса, возникают другие души в качестве [отдельных] эйдосов, причем энергии этих [душ] двоякие: энергия ввысь есть ум

[души], энергия же долу — другие потенции, [другие] в соответствии с [данным, специфическим] осмыслением [души], при чем последняя [потенция] уже соприкасается с материей и оформляет (μορφοῦσα) ее, и низшая сфера ее не препятствует другому всему быть в вышине. К тому же так называемая низшая сфера ее есть [лишь] мнимый образ ее, не отрезанный, однако, [от нее], но подобный зеркальному отображению, поскольку первообраз его вне его. Однако надо [это] понять, что значит «вне». Вплоть до того, что раньше эйдола, [т. е. вплоть до души], умный мир весь совершен, состоя из всех [вообще сущих] умов, равно как то, [что ниже этого, т. е.] наш мир, будучи подражанием того, поскольку он в состоянии сохранить образ живого существа, есть [само] живое существо, как бы картина или изображение на воде того, что оказывается существующим до воды и до написания. Подражание же, данное на картине и воде не есть подражание тому, что обоюдно-совокупно [с изображением], но подражание одному, что воплотилось (τοῦ μορφωθέντος) при помощи [совсем] другого. Следовательно, образ умного [мира] содержит [в себе] отображения не создателя, но охватываемых создателем вещей, к которым принадлежит и человек, и всякое другое живое существо. Живое же существо есть и это [отображение], и то, что оно создало, причем то и другое — по разному, и оба — в умном [мире]».

Эта глава содержит следующие мысли. 1) Как родовой ум — потенция индивидуальных эйдосов, а в себе — энергия над-индивидуального рода, так и индивидуальный эйдос (каждый в отдельности и все вместе) есть в себе эйдетическая энергия, а для другого, подчиненного, — потенция низших эйдосов; первая такая потенция — жизнь (душа). 2) Ум и есть созерцание идей, имманентных жизни, взятой в своем пределе, причем тут ум созерцает также и факт своего созерцания. Душа не созерцает факта своего созерцания, но созерцает то, откуда она произошла в виде энергии, т. е. ум. 3) Когда ум проявляет энергии в своей сфере, он — рождает эйдосы; когда же он проявляет энергии вне себя, т. е. в материи, он — рождает жизнь, душу. Душа, значит, есть внешняя энергия ума. 4) Наконец, душа также подчиняется этому закону потенций и энергий, а именно: поскольку она проявляет энергию внутри себя, она — рождает отдельные души, поскольку — вне, она рождает все прочие потенции вплоть до физической материи. 5) Таким образом, начиная с родового ума и кончая физической энергией, через умные эйдосы и жизнь, — с их потенциями и энергиями, мы получаем иерархию индивидуального, в которой, чем ближе к общности, тем полнее, совершенней и объединенней бытие, и чем оно — более

индивидуально, тем оно — более бессодержательно, слабо и рассеянно. 6) Основной закон этой иерархии — подобие и отображенность низшего в отношении высшего; это — разные степени отображения одного и того же. Поэтому низшее не мешает высшему, но все слито в едино-раздельную вечность мировой жизни, и если низшее так или иначе подражает высшему (а без этого оно само не существует), то на всем индивидуальном, что есть, почиет энергия и смысл всеединой и бесконечной мировой жизни.



Из книги А. Ф. Лосева «Диалектика числа у Плотина» (М., 1928) полностью публикуется вторая часть: «Трактат Плотина «О числах» (перевод и примечания)» (с. 147—194), а также авторское предисловие, где можно найти и сведения об изданиях, по которым выполнен перевод, и разъяснение принципов интерпретирующего перевода, сообразно с которыми Лосев перелагал на русский язык этот исключительно сложный трактат Плотина.

Из книги А. Ф. Лосева «Диалектика числа у Плотина»

Трактат Плотина «О ЧИСЛАХ» (перевод и примечания)

Предлагаемый перевод трактата Плотина «О числах» («Эннеады», VI 6) появляется на русском языке впервые. Кто занимался Плотином, тот знает, чего стоит перевести из Плотина тот или иной его трактат. Если Платон труден, помимо своей терминологии, разговорным и отчасти болтливым языком, Аристотель — лаконичностью и фрагментарностью языка, доходящих до загадок вместо ясных фраз, то Плотин труден и в смысле терминологии, и в смысле широкого и многостороннего потока философской прозы, и в смысле краткости и отрывочности выражения. Если прибавить к этому весьма отвлеченный и трудный характер самого предмета, излагаемого в VI 6, то станет понятным, почему большинство переводчиков обходило этот трактат мимо и даже и не пыталось раскрыть все его изумительное по глубине и тонкости содержание. Все это должно быть принято во внимание при оценке моих переводческих достижений. Скажу далее два слова о существе моего перевода. Я значительно упростил бы свою задачу, если бы дал стереотипный корректный перевод, с использованием обычного словарно-грамматического опыта, который есть у каждого, кто знаком с греческим языком и умеет

читать на нем философскую или хотя бы историческую прозу. Но дело-то в том и заключается, что в отношении к Плотину в особенности верно то правило, что переводить можно только то, что понимаешь. Переводить Плотина — значит владеть всей философией Плотина, значит уметь расчленить, и философски расчленить, любой отрывок из его обширного текста. Поэтому я даю то, что я назвал бы интерпретирующим переводом. Наполовину, или даже больше того, это — обыкновеннейший перевод, стремящийся в полноте передать мысли автора. Но отличием его от обычной манеры переводить являются два пункта. Во-первых, текст передается в расчлененном виде — так, что новая мысль начинается и с новой строки, и подчиненные мысли отмечаются как таковые особыми обозначениями. Просидевши много лет за греческой философской прозой, я теперь прекрасно понимаю, что значит срезюмировать или сформулировать какую-нибудь главу из Аристотеля, Плотина или Прокла, и знаю, что без этого детального расчленения мыслей и, стало быть, фраз, не может быть ровно никакого понимания текстов. Разумеется, чтобы произвести эти деления, надо известным образом понимать и интерпретировать Плотина, я бы даже сказал, толковать. И я это ставил принципом своего перевода. Пользуясь моим переводом, каждый может сформулировать мысли любой главы с любой степенью детализации содержания. Во-вторых, я ставил своим принципом сделать текст Плотина во что бы то ни стало ясным, даже ценою привнесения в текст моих собственных дополнений, пояснений, толкований и резюме. Тексту Плотина это нисколько не вредит, потому что все, принадлежащее в тексте лично мне, я заключаю в квадратные скобки, так что, кому не угоден я в качестве комментатора и интерпретатора, тот может остаться только с одним Плотином, не читая того, что я заключил в квадратные скобки. Пусть издатели и переводчики Плотина хвалятся тем, что они дают сплошной текст, не прибегая ни к красной строке, ни к курсиву, ни к своим текстуальным добавлениям. Я же три четверти своего труда положил на эти вот квадратные скобки, в которых иногда только одно добавленное слово способно запутаннейший текст сделать ясным. Отсюда единственная моя претензия сводится к тому, что мой перевод кажется мне *философски точным*, т. е. он адекватно передает мысли философа и их логическую связь. А есть ли тут филологическая точность, это должно иметь второстепенное значение, хотя я не пренебрегал и ею. Должен, впрочем, заметить, что перевод VI 6 (наряду с II 5 и 6, переведенными мною в «Античном космосе») был сделан мною уже очень давно и является вообще первым моим переводом из Плотина. Поэтому остальные

мои переводы из Плотина (в большом количестве в «Античном космосе») представляются мне в настоящее время более совершенными. Но и здесь отступлений от текста почти нет, если не считать таких, например, незначительных фактов, как замена длинного ряда условных периодов более разнообразными конструкциями ради ясности и более гладкой речи.

Тексты и переводы, которыми я пользовался, следующие:

1. Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata iterum ediderunt F. Creuzer et G. H. Mozer. Parisiis. 1896 (в ссылках у меня — «Фичино»).

2. Plotini opera, recogn. A. Kirchhoff. Voll. I—II. Lipsiae. 1856.

3. Plotini Enneades, ed. R. Volkmann. Lipsiae. 1883—1884.

4. Les Ennéades de Plotin, trad. par N. Bouillet. t. III. Paris. 1861 (в ссылках у меня — «Буйе»).

5. Die Enneaden des Plotin, übers. v. Herm. Friedr. Müller. Berl. II Bd. 1880 (в ссылках — «Мюллер»).

Нумерация и основной текст — по изданию Фолькмана, с привлечением и двух других указанных изданий.

ВСТУПЛЕНИЕ

1. [Бесформенное множество — дурно, оформленное — благо].

1. Есть ли множество отступление, [отпадение], от единого и безграничность (ἀπειρία) — окончательное отпадение, ввиду того, что оно — бесчисленное множество, и потому безграничность [есть ли нечто] дурное, и мы — дурны ли, поскольку являемся множеством?

2. [Да], именно, — всякое [явление становится] множественным, когда, бессильное оставаться в себе, разливается и растягивается в своем рассеянии; совершенно лишаясь при этом в [своем] растекании единого, [единства], оно становится [таким] множеством, в то время как, [ибо], одна часть [уже] не единится с другой частью.

3. Если же что-нибудь в своем растекании всегда останется пребывающим [самим собою], то оно становится в е л и ч и н о й.

4. А что ужасного в величине? a) [Это ужасное] было бы здесь, если бы [эта вещь] его ощущала; именно, она ощущала бы себя как ушедшую от самой себя и [как] распространяющуюся во вне. b) [Однако], ведь всякая вещь ищет не чего-нибудь иного, но себя саму; поход же вовне [всегда] или тщетен, [и тогда его, собственно говоря, нет], или он необходим, [и тогда он безвреден]. c) Скорее же, всякая вещь существует не потому, что она стала многой или

большой, но потому что *остается при себе*, [принадлежит себе], а быть при самом себе значит быть согласным с самим собой. d) Исход же, [стремление], к тому, чтобы стать большим в той или иной мере, есть принадлежность уже того, что не знает истинной природы большого, и что направляется не туда, куда следует, [на себя самого], но вне; а [стремиться] к себе значит быть внутри себя, [в своем отечестве, дома]. e) Доказательством этого является [все], что возникло при помощи [осмысления себя как] величины; если [вещь] отделяется [от самой себя так], что [начинает] существовать каждая из ее частей, то получаются [именно] эти отдельные [части], а не она сама, [какой она была] вначале, [т. е. когда она была не величиной, или воплощенным эйдосом, но — эйдосом просто]; если же она будет [именно] самой собой, то необходимо, чтобы все [ее] части имели отношение к единому, [что она собой представляет]. f) Таким образом, самой собой она существует не потому, что она большая, а потому, что она так или иначе — [нечто] *одно*, [единое].

5. Тем не менее *становится* [вещь вещью] благодаря величине; и притом постольку [она становится], поскольку в этой величине теряет из самой себя; поскольку же содержит в себе единство, она продолжает содержать саму себя.

6. Но ведь Все, [вселенная], именно *велико* и прекрасно. a) И это только потому, что оно не могло устремиться в бесконечное рассеяние (εἰς τὴν ἀπειρίαν), но охвачено *единым*; b) и прекрасно оно не потому, что велико, но благодаря прекрасному, и нуждаться-то стало в прекрасном потому, что стало великим, ибо и без него, [прекрасного], оно оказалось бы настолько безобразнее, насколько больше объемом. c) И, таким образом, «большое» — [только] материя для «прекрасного», ибо [оно, будучи просто] множественным, нуждается в красоте, так что [само по себе] большое и более нестройно и более безобразно.

I. ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ УЧЕНИЕ О ЧИСЛЕ

a

2. [Число не может быть беспредельным и бесформенным множеством.]

Что же сказать о т. н. *беспредельном* числе (ἀριθμοῦ τῆς ἀπειρίας)? Но, прежде всего, как [возможно] число, если оно беспредельно? — 1. [Бесконечного числа нет в *чувственном* мире, потому что], в самом деле, a) ни бесконечных чувственных вещей не

существует (так что нет и соответствующего им числа); b) ни счисляющий не счисляет беспредельность, но даже если удваивает он [вещи] или [вообще] умножает, он [все равно] полагает для них предел и даже если относит [их] к будущему или к прошедшему, или также туда и сюда, он [все равно и в этом случае так или иначе] полагает для них предел, [ограничивает] (ὁρίζει ταῦτα). Но может быть, число беспредельно не просто, но так, что [его беспредельное число раз], всегда можно применять? [И это невозможно, так как числовое] созидание, [применение числа], зависит не от счисляющего, но оно определено уже [само по себе] и *предстоит* [в законченном и оформленном виде, будучи установлено свойствами самого числа].

2. [Нет бесконечного числа и в умном мире, а) ибо], как имеет [четкий] предел сущее, так же количеством сущего определено в умном [мире] и число. b) Мы же, в каком смысле делаем множественным одного человека, многократно применяя [к нему те или другие свойства], и красоту и прочее, так же и с образом, [эйдолом][1] каждой [вещи мы соответственно] устанавливаем одновременно и образ, [эйдол] числа[2]; и как мы можем увеличить некий город, не субстанциально[3], [но оставляя его той же единичностью, что и раньше], таким же образом производим и увеличение чисел.

---

[1]Так как мною подготовлено особое терминологическое исследование по Плотину, то сейчас нет настоятельной нужды приводить соответствующий аппарат. Большинство из Плотиновских, как и вообще античных терминов, почти непереводимо ни на какие европейские языки, если не махнуть рукой на передачу их специфически античного содержания. Наибольшую трудность представляют термины εἶδος, εἴδωλον, μορφή, δύναμις, ὑπόστασις. «Эйдос», строго говоря, нужно было бы так и оставить без перевода, как равно и «эйдол», — настолько специфично содержание этих терминов. Кое-где я так и делаю. Но я согласен, что термин этот для всякого, кто чужд современной феноменологии, звучит дико и почти безобразно. Кое-где я передавал «эйдос» как *вид* и «эйдол» — как «образ». Но это ничего не стоящие, совершенно условные переводы. «Ипостась» я также оставлял почти без перевода, заменяя только иной раз — исключительно ради внешних стилистических целей — «ипостась» через «ипостасийное бытие». Δύναμις у меня везде «потенция», хотя часто это значит нечто весьма специальное, например, «значение», «сила» и т. д. Везде в таких случаях перевод может иметь только условное значение, и для понимания этого перевода необходимо подробное терминологическое исследование философии Плотина.

[2]У Мюллера формально точнее, но по смыслу бледнее, чем у Буйе. Мюллер (344): «So erzeugen wir mit dem Abbilde eines jeden auch ein Bild des Zahl». (366): «à l'image de chaque essence intélligible nous faisons correspondre une image de nombre». Фичино (458), как всегда, сухо и точно: «ita simul cum quolibet simulacro numeri quoque concipimus simulacrum».

[3]οὐχ ὑφεστῶς оба новых переводчика поняли буквально и неверно. Мюллер (ibid.): «ohne dass sie besteht»; Буйе (ibid.): «une ville qui n'existe pas». Плохо и у Фичино (ib.): «multiplicamus non existentem». Не надо забывать, что ὑπόστασις, ὑφίστημι у Плотина технический термин. Подобное сведение технического термина на общераспространенное в языке неглубокое понятие мы находим у всех трех переводчиков и в других местах.

c) И [нам кажется при этом, что] мы, исчисляя, положим, промежутки времени, [правильно поступаем], перенося на эти времена числа, благодаря которым мы эти времена получаем, а [на самом деле] числа пребывают в нас [совершенно самостоятельно вне всякого увеличения и вообще изменения].

3. [Однако и самая беспредельность (ἀπειρία) немыслима сама по себе как сущая и мыслима лишь в связи с эйдосом].

1. Но как, следует спросить, субстанциально есть беспредельное в качестве *сущего* беспредельного? Ведь все, что есть некая субстанция (ὑφέστηκε) и [вообще] *есть*, уже [тем самым] охвачено числом, — a) Но, прежде всего, [спросим]: если множество действительно пребывает в сущем, как множество может быть дурным? b) [Мы знаем уже, что множество не может быть дурным], раз оно объединяется, и так как, будучи единичной множественностью (ἓν ὂν πλῆθος), [тем самым] уже испытывает препятствие быть множественностью во всех отношениях. И, вследствие этого, оно, поскольку содержит множество, менее [значительно], чем единое, и в отношении единого — хуже; и, не имея его природы, [единого], но находясь в отрыве [от нее], оно уменьшается [в значимости]. Тем не менее, благодаря своему единству, оно получает от него определенную ценность, [значение], обращает множественность к единству и [таковым] пребывает и [дальше]. — [Так существует *определенное* множество. Но тогда наш вопрос повторяется].

2. Как же [все-таки существует] *беспредельность*, [беспредельное множество]? a) Именно, если [она] в сущем, то [этим] она уже ограничена, [определена]; а если она — не ограничена, то, значит, ее нет в сущем, но она, пожалуй, — в становящемся, равно как и о времени [можно сказать то же]. b) Но даже если она определена, *то именно в силу этого* [*она*] *беспредельна*, ибо определяется [только] беспредельное, а не предельное. Да и нет ничего, как известно, другого, [кроме становления], между пределом, [как определяющим], и беспредельным, что, принимало бы природу, [значимость], определения, [границы].

3. Отсюда — вывод, что *беспредельное само бежит идеи*, [цельного лика], предела (τὴν τοῦ πέρατος ἰδέαν) и схватывается лишь внешним охватом. a) [Но это не значит, что] оно бежит из одного места в другое [*пространственно*], ибо оно [вообще] никакого места не занимает, а, наоборот, — место образуется там, где оно схватывается. b) И вследствие этого нельзя утверждать относительно него никакого т. н. пространственного движения и никакого

другого движения в нем из тех, которые имеются в виду в разговоре, так что надо предположить, что оно, надо полагать, и не движется. c) Но [тогда] оно также и *не покоится*, ибо *где же* оно покоится, если самое «где» возникает только впоследствии?

4. Похоже, скажут, что движение свойственно беспредельному в том смысле, что оно не пребывает [постоянно неподвижным]. a) [Но если так, то] так ли оно существует, что возвышается в одном и том же [месте], или [так, что] носится туда и сюда, [вверх и вниз]? b) Ни то, [конечно], и ни другое, ибо там и здесь, оно относится к [определенному] тождественному месту, в одном случае — как носящееся в вышине [и] не склоняющееся, в другом случае — как склоняющееся. — Но в таком случае за что же ее считать [беспредельность в умном мире]?

5. [*Беспредельное существует тогда,*] *когда мы мысленно* (τῇ διανοίᾳ) *определяем*, [*ограничиваем*], *вид* [*эйдос*]. Что же мы, собственно, тут будем мыслить? a) Мы мыслим одновременно противоположное и не-противоположное, как, например, большое и малое, ибо [беспредельное] становится и тем и другим, [и мыслим одновременно] и покоющееся и движущееся, так как [оно] становится и этим. b) Однако ясно, что ни то ни другое *до того, как* [*беспредельное*] *становится* [*тем и другим одновременно*, ни в какой мере] *не определенно*, а если определенно, то это мы сделали сами, [независимо от всей системы взаимоопределения эйдоса и меона]. Стало быть, то и другое [мыслится], надо полагать, именно тогда, [или беспредельное только тогда становится совмещающим противоречия], когда [природа беспредельного] и [сама] беспредельна, и все то, [что получается в результате взаимоопределения эйдоса и беспредельности, тоже обстоит] беспредельно и неопределенно [4]. [Это видно также и из следующего]. Именно, подойдя к беспредельному без накладывания определенных границ, как бы без набрасывания

---

[4] Это трудное место, — εἰ οὖν ἄπειρος καὶ ταῦτα ἀπείρως καὶ ἀορίστως, φαντασθείη γ' ἂν ἑκάτερα, в котором непонятно, куда относится ἄπειρος и куда ταῦτα, и неясно сказуемое условного предложения, оба новые переводчика скорее перелагают, чем переводят. Мюллер (345): «Wenn nun eine Natur (по-видимому, имеется в виду беспредельное, ἄπειρον, — слово, которое было употреблено у Плотина не менее как 30 строками выше!) unendlich und dies (что именно, — неясно; из предыдущего напрашивается то, о чем сказано, как о совмещающем противоположности) in unbegrenzter und unbestimmter Weise ist, so könnte sie (тоже не совсем ясно; по-видимому eine Natur) beides wohl scheinen». Буйе (368) уже совсем отказывается от перевода, давая лишь домысл: «En vertu de sa nature, l'infini est donc ces choses d'une manière indeterminée, infinie; c'est à cette condition seulement qu'il paraitra être les contraires». Фичино (459): «Si ergo natura illa est infinita, atque haec, quae modo dicebam, infinite et indeterminate sunt ibi, sic ibi nimirum utraque apparebant». В правильности моей интерпретации я сам не вполне уверен.

сетки, ты увидишь, что оно ускользает [как бы сквозь пальцы] и не найдешь его чем-нибудь одним [определенным], ибо иначе — оно уже было бы определенным, [а не беспредельным]. Подойдя ж к чему-нибудь как к единому, мы обнаруживаем его как многое, а, назвавши его многим, мы, в свою очередь, опять ошибемся, ибо раз нет каждой отдельной единичности, то нет и ничего многого. [Следовательно, *оно должно быть одновременно и единым и многим*]. c) [Ясно, что] самая природа ее [беспредельности], с точки зрения отличия от [наших] представлений (καθ' ἕτερον τῶν φαντασμάτων), есть движение, а с точки зрения того, куда направились наши представления (καθ' ὃ προσῆλθεν ἡ φαντασία) — покой [5]. Или: *то обстоятельство, что ее [беспредельность] нельзя увидеть через нее саму, [конституирует собой] движение и отправление* (ἀπολίσθησις) *от ума, и то, что она не может исчезнуть, сдерживается отвне [некоим] кругом и не может выступить [за пределы себя самой, т. е. разлиться и рассеяться], есть покой.* Таким образом, ни в коем случае нельзя сказать, что беспредельности свойственно только движение. [d) Беспредельности свойственно, значит, одинаково и движение и покой; и потому мыслиться она может не сама по себе, но лишь в связи с эйдосом, который только один и может, входя во взаимоопределение с беспредельностью, одновременно и двигаться и покоиться].

b

4. [Беспредельное число немыслимо]. **Необходимо рассмотреть, каково положение чисел в *умном [мире]*.**

1. *Существуют ли они* a) *в результате присоединения к другим видам, [эйдосам], или в качестве их постоянных спутников*, например, когда мы, поскольку сущее [уже само по себе] таково, что оно есть первое, уже [тем самым] помыслили единицу, и затем — уже «три», так как из него, [из сущего, появляется] движение и покой, и [вообще] отдельный [новый эйдос] при каждом [новом числе]; другими [словами, числа тут оказались количествами других

---

[5] И тут оба новых переводчика не уловили самого главного. Мюллер (ib.): «So ist diese ihre Natur von der einen Seite gesehen Bewegung (т. обр. ἕτερον остается без перевода) und insofern die Vorstellung an sie herantritt Ruhe (несмотря на то, что Vorstellung есть и в первом случае и там не вызывает покоя; не обращено внимание на καθ' ὃ προσῆλθεν)». Буйе (369): «Telle est encore la nature de l'infini que, selon une manière de le concevoir (у Плотина именно обратное: поскольку вещь не соотносится с представлением), il est mouvement et selon une autre (по какой же именно?), stabilité». Фичино (459) передает гораздо точнее, но все-таки не вполне точно: «Secundum alteram quidem imaginationem (какого же именно представления?) motus sit; quatenus autem accessit imaginatio, status».

вещей, других — в отношении к ним самим]. b) Или не так, но *каждому [эйдосу] имманентно была присуща одна единица*, т. е. первому сущему — единица, последующему же, если есть [последовательный] ряд, — двойка [и вообще] такое число, каково множество каждого [эйдоса], как-то десятка, если [дано] десять [последовательных вещей]; c) или же, [наконец, и] не так, но *число мыслится само по себе*, и в таком случае [возникает вопрос]: *до* или *после* других [эйдосов оно] так мыслится? [Значит, или число — исчисляемое количество вещей, или оно — созерцается цельно с исчисляемой вещью, или оно — созерцается само по себе, как и всякий эйдос].

2. [Платон уже пытался разрешить эти вопросы. А именно], a) Платон, сказавши, что люди пришли к понятию числа, благодаря [наблюдению за] сменой дня и ночи, поставил мышление [чисел в связь] с *инаковостью* вещей и тем самым b) должен был утверждать, что исчисляемые предметы создают число прежде [всего] именно через [свою] инаковость, так что c) число составляется при переходе души, идущей от одного предмета, [т. е. в моменты психического процесса счисления], d) т. е. проходя их, [ряд вещей], и отличая в самой себе одну вещь от другой, в предположении, что она, по крайней мере пока мыслит одно и то же, а не другое что-нибудь, следующее за ним, [так и] называет его «одним».

3. Однако [тот же Платон], говоря, что в истинном числе заключена сущность (οὐσία) и в сущности — число, должен опять-таки в свою очередь утверждать, a) что есть некая *ипостась*, [чистая существуемость], *числа самого в себе* (ὑπόστασίν τινα... ἐφ' ἑαυτοῦ τοῦ ἀριθμοῦ), b) и что оно существует не [только] в счисляющей душе, но c) впервые понятие числа возбуждается в ней благодаря [объективному] различию чувственных вещей [самих по себе].

d

5. [Итак, если число — не просто субъективно-психический процесс, определяемый эмпирическим воздействием чувственных вещей, то что же оно такое само по себе? Прежде всего, **число само по себе не есть только спутник и нечто как бы только присозерцаемое при сущности]**. Итак, какова природа его? Спутник ли оно [эйдосов] и как бы [нечто] присозерцаемое в каждой сущности?

1. Если мы положим, что «человек» и «один человек» или «сущее» и «одно нечто сущее» — *одно и то же*, и [также точно] — относительно всякого умного предмета и каждого числа, [то возникает ряд недоразумений]. a) Как тогда возможно было бы двойку,

тройку и как все [другое] [*измерять единицей*] (καθ᾽ ἕν) и как [возможно было бы] такое число *свести к единому*? Ведь при этих условиях *получится* [*лишь*] *множество единиц*, и — в то же время ничто не будет в соответствии с единым (εἰς ἕν) кроме простой [первоначальной] единицы, b) если только не скажут, что двойка и есть сама вещь, скорее нечто созерцаемое в вещи, состоящей из двух в совокупности взятых потенций, [смысловых возможностей], как бы соединенное в одно, или, если [не будет иметь в виду числа], о которых говорили пифагорейцы, по каковым, как известно, числа есть результат пропорциональности (ἐκ τοῦ ἀνὰ λόγον) [6] [вещам], как например, справедливость есть четверица и другие вещи — другое число. c) Но ведь подобным способом скорее [можно достигнуть только того, что] некое множество, образующее одну [определенную] вещь, соединится вместе с числом, которое, соответственно [с этой вещью], есть [то же нечто] единое, как например, десятка. d) А ведь мы не то называем десяткой, [о чем можно сказать только то, что оно есть одно], но [мы изучаем сейчас десятку], *соединяя в одно* [*именно*] *десять раздельных* [*моментов*, и именно их называя десяткой].

2. [Но не признать ли, что] десять мы называем десяткой тогда, когда из многого возникает одно, подобно тому как и там, [в умном мире, существуют] такие же [раздельные цельности, соединяемые в одно]? a) Но если так, то, раз созерцается в вещах число, должна ли уже существовать ипостась, [умно-смысловая сущность], числа? b) Скажут: тогда ничто не мешает существовать в вещах и ипостаси белизны, на том основании, что белизна созерцается в вещах; а равно существовала бы и ипостась движения, наличного в сфере сущего, раз [само] движение созерцается в сфере сущего. c) [Разумеется, и это все имеет свои ипостаси. Но тут существенная разница]. Число [устанавливается] не так, как движение. Но, ввиду того, что движение есть нечто, то так же и единичность, говорим, в нем созерцается, [и потому единичность первее движения, белизны и пр.]. Затем, [во-вторых], ипостась, подобная [ипостаси движения, белизны и пр.], отрывает число от пребывания в качестве сущности и делает его скорее *акциденцией*, и даже, вообще [говоря], не вполне и акциденцией, ибо акциденция тоже должна быть *чем-нибудь* [самим по себе] *до акцидентирования* [*собою*] *вещей;* и даже в случае нераздельности [с вещью], в ней все равно есть некая самостоятельная природа, как [например], белизна; и служить в виде предиката

---

[6] Мюллер (347): «Nach der Analogie». Буйе (371): «Par analogie». Фичино (460): «secundum analogiam».

другой [вещи] — она [может только тогда, когда в ней] уже будет то, что должно быть предикатом.

3. [Итак, если к числу относиться как к умному числу и созерцать его ипостась, то, выходит, *число есть нечто предшествующее каждой отдельной определенности*]. a) Поэтому, если каждой [вещи можно приписать] предикат единства, b) и, [стало быть], «человек» и «один человек» — не одно и то же, но «человек» и «одно» — разное, и «одно» — обще и в каждой прочей вещи, то c) «одно», [«единое», по смыслу], надо полагать, *раньше* «человека» и каждой другой вещи, чтобы и «человек», и каждая другая вещь могли оказаться отдельной вещью, [причастной] категории единого. d) И, конечно, [единое] — раньше движения, если только само движение — едино, и раньше сущего, чтобы и это последнее могло оказаться [причастным] категории единого (под единым же я понимаю не то единое, которое, как известно, мы называем трансцендентным сущему, но то, которое предицируется о каждом виде [эйдосе]. e) И десятка, разумеется, [по смыслу своему] — раньше того, о чем десятка предицируется, и [в этом случае] она будет *самодесяткой*, [десяткой-в-себе] (αὐτοδεκάς); ввиду этого самодесяткой будет, очевидно, не та десятка, которая видится в [чувственной] вещи. f) Стало быть, *самодесятка имманентна сфере сущего и по происхождению и по реальности* (συνεγένετο καὶ συνυπέστη τοῖς οὖσιν). Но если она имманентна сущему как [его] акциденция, [а не как сущее же], как например, здоровье — человеку, то *и* [*в этом случае*] *ему необходимо быть* [*предварительно*] *самим по себе*, и если единое [трактуется как] элемент сложного, необходимо сначала самому единому существовать в качестве единого, чтобы быть [потом] и с другим [элементом]. А затем, смешавшись с [этим] другим [элементом], который через него стал единым, он уже только по ложной [видимости] может создавать единство, [на самом же деле], создает из него два [предмета]. Так же обстоит дело и с десяткой. Какую, в самом деле, нужду имеет в десятке то, что окажется десяткой в результате столь великой потенции, [превращающей его в чисто-умную десятку]? [Десятка-в-себе есть эйдос в отношении к десяти вещам; это — умный смысл, оформляющий внесмысленную материю]. Но если [умная десятка] эйдетически осмысляет их [реальные десять вещей] как материю (εἰδοποιήσει... ὡς ὕλην), и десять [реальных вещей] могут быть десятью и десяткой, — именно в силу присутствия (παρουσίᾳ) [умной] десятки, то необходимо, чтобы самой по себе десятка была не иначе, как десяткой *просто* [существующей *до* всякого воплощения в материи и *до* осмысления ею чувственных вещей].

с

6. Но если само «единое» и сама десятка [единое-в-себе] [существует по смыслу своему] без вещей, и затем умные вещи, по исключении из них содержательно-качественного момента (μετὰ τὸ εἶναι ὅπερ ἐστι), остаются то как единицы, то [как] двойки и тройки и т. д., то **какова же и как конструирована собственная природа этих умных чисел?** Необходимо, конечно, признать, что *происхождение их создается силами*, [или в сфере] *смысла* (λόγῳ ποιεῖσθαι).

1. Но прежде [всего], однако, нужно согласиться относительно *общей* сущности [чисел, как и вообще] видов, [эйдосов], что существует она *не в результате принадлежности тому, кто, владея мыслью, помыслил каждый* [*из этих эйдосов и чисел*] и затем [только] *самым мышлением доставил себе их* [*умную*] *ипостась* (ὅτι ἐστὶν οὐχὶ νοήσαντος ἕκαστον τοῦ νενοηκότος, εἶτ' αὐτῇ τῇ νοήσει τὴν ὑπόστασιν αὐτῶν παρασχομένον). Не потому, в самом деле, появилась справедливость, что [человеческий субъект] помыслил, что такое справедливость; и не потому дано движение, что [некто] помыслил, что есть движение. а) Тогда эта мысль (νόημα) могла бы быть *одновременно и позже самой помысленной вещи*, как например, мышление справедливости позже ее самой, и мышление, в свою очередь, опять — раньше [вещи], возникшей из мышления [же], если она [вообще впервые] дается через мыслительное овладение; b) [во-вторых], если справедливость и подобное мышление [справедливости] — одно и то же, то, прежде всего, нелепо [думать], что справедливость [сама по себе] не есть что-нибудь, кроме как только [одно] *ее*, примерно сказать, *определение*, ибо что значило бы тогда иметь мысль о справедливости, или движении, или овладеть их индивидуальной сущностью (τὸ τί ἐστιν)? *Это было бы тождественно с овладением смысла* (λόγος) *несуществующей вещи*, что невозможно, [так как сущее и не-сущее выражаются в мысли вполне определенным и притом совершенно различным способом]. с) [В-третьих], если кто-нибудь скажет, что узрение (ἐπιστήμη) тождественно с [узренной] вещью в сфере *вне-материальной*, [т. е. в умных предметах], то тут надо мыслить сказанное не в том смысле, что узрение есть сама вещь, и не то, что понятие, созерцающее вещь, есть сама вещь, но — наоборот: вещь, будучи сама вне-материальной, есть и предмет мысли, и мышление, хотя, конечно, и не то, которое представляет собою [субъективное] понятие (λόγος) вещи и

ее схватывание (ἐπιβολὴ πρὸς αὐτό)[7]. Но — *вещь, сущая в умном мире, является не чем иным, как умом и узрением.* И не узрение здесь, в самом деле, обращается на самого себя, [замыкаясь в круге субъективных понятий], но сама вещь не может оставить там, [в умном мире], узрение, отличающимся [от вещи] (каково узрение вещи, находящейся в материи)[8], т. е. [она сама создает] истинное узрение, [или], другими словами, — не [чувственный] образ вещи, но саму вещь, [так что узрение есть сама вещь, но не потому, что вещи нет как самостоятельного начала, а потому, что узрение есть только жизнь вещи в окружающей ее среде и, следовательно, лишь известная ее модификация].

2. [Итак, мысленный предмет появился не в результате субъективного мышления, но в результате самостоятельного бытия предмета]. — Стало быть, не мышление, [осмысление], движения создало самодвижение (αὐτοκίνησιν), [движение само-в-себе], но самодвижение создает мышление, так что оно, [самодвижение, создает себя] и как движение и как мышление [самого себя]. а) Ведь *движение там есть в то же время и мышление его,* [т. е. бытие в качестве соответствующего осмысления], а это последнее есть движение, поскольку оно — первое, [первее всего], так как нет другого [мышления] раньше его, и совершенней всего (ὄντως), так как оно не акциденция чего-нибудь другого, но — энергия движущегося предмета, сущего энергийно; и, значит, оно, в свою очередь, — и сущность (οὐσία), а примышление (ἐπίνοια) — отлично от сущего. b) [Равным образом], и справедливость не есть мышление справедливости, но некая *диспозиция,* [состояние] (διάθεσις) *ума,* или скорее, такая энергия, лик (πρόσωπον), который воистину прекрасен, и ни вечерняя звезда, ни утренняя, ни любая чувственная вещь не прекрасны так, как она. Она — как бы некое *смысловое изваяние,* предстоящее словно после выхождения из [глубин] самого себя и проявления в самом себе, или, скорее, она — [просто] *само-в-себе-сущее* (οἷον ἄγαλμά τι νοερόν, οἷον ἐξ αὐτοῦ ἑστηκὸς καὶ προφανὲν ἐν αὐτῷ, μᾶλλον δὲ ὂν ἐν αὐτῷ).

---

[7] У Мюллера строже (349): «Begriff oder Ergreifen des Sache», у Буйе свободнее, но, пожалуй, точнее (374): «une définition ou une intuition de la chose». Фичино (461): «Non eam, inquam, intellegentiam, quae rei ipsius sit ratio quaedam, vel aliquis in hanc ipsam intuitus».

[8] У Мюллера (ib.): непонятно: «Die Sache macht es (т. е. Wissen) dort zu einem bleibenden (immanenten), nicht zu einem verschiedenen». Прекрасно передано у Буйе (ib.): «C'est la chose elle-même qui fait la connaissance [que la raison en a] ne demeure pas différente d'elle (comme la connaissance d'un objet matériel demeure différente de cet objet)». Хорошо и у Фичино (ib).: «Non enim scientia illic ad rem vergit intelligendam, sed res ipsa illic efficet, ut scientia illa non ita sit ab ipsa diversa, sicut rei materialis scientia esse solet».

II. ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ УЧЕНИЕ О ЧИСЛЕ

а

7. [Но если числа вообще принадлежат к умному миру, то они и во всем прочем разделяют свойства этого мира. Так, к числам относится и свойство умного мира быть единым во всем и всем во едином].

1. Вообще все вещи необходимо, действительно, мыслить в одной природе, и [необходимо мыслить] одну природу, имеющую в себе все и [все] как бы охватывающую, не так, как в чувственном мире, — одно вне другого, (солнце, например, в одном месте, другая вещь — в другом), — но *все вместе в едином*; такова ведь природа *ума*.

2. Точно так же подражает [уму] и *душа* и т. п. *природа*, сообразно и благодаря которой рождается всякая вещь, в то время как при всеобщем разнообразии, она — целокупно пребывает сама в себе. С другой же стороны, *при целокупном объединении всего, каждая вещь в то же время существует и отдельно от других вещей.*

3. Ум видит находящиеся в уме и в сущности [предметы], не *взирая на них*, [как на нечто чуждое себе], но [просто] *содержа* их [в себе] и *не разъединяя их порознь, ибо они вечно пребывают в нем уже разделенными*. a) В отношении к тем людям, которым это кажется [слишком] удивительным, мы считаем это достоверным по вещам, участвующим [в уме][9]. b) Величину же его и красоту [ума

---

[9]Это место у Плотина неясно. Первую фразу: «πιστούμεθα δὲ πρὸς τοὺς τεθαυμακότας ἐκ τῶν εἰληφότων» одним образом понимает Фичино (462): «Apud illos igitur, qui haec nimium admirantur, fidem nobis ab iis quae participant, comparamus». Мюллер понимает это другим образом (349): «Wir machen das gegenüber den erstaunten Leuten glaubhaft durch die daran Theil habenden Dingen». Буйе (375): «Nous croyons à l'existence de choses sur la foi de ceux qui les admirent, parce qu'ils y ont participé». Разногласия и в понимании второй фразы: «τὸ δὲ μέγεθος αὐτοῦ καὶ τὸ κάλλος ψυχῆς ἔρωτα πρὸς αὐτὸν καὶ τῶν ἄλλων τὸν εἰς ψυχῆς ἔρωτα διὰ τὴν τοιαύτην φύσιν καὶ τῷ ἔχειν κατά τι ὡμοίωται. Фичино (ib.): «Magnitudinem vero mundi illius et pulchritudinem et amore animae ipsius ad illum coniectare et asseverare solemus: quin etiam illorum amore, quae ad animam annituntur (добавление не обязательное и, быть может, имеющее в мысли Плотина совсем другое значение), ob quandam eius modi naturam, atque etiam ex eo, quod per eam illius similem aliquam ad illum similitudinem consequantur (много лишнего)». Буйе (ib.): «Quant à grandeur et à la beaute du monde intelligible, nous en pouvous juger par l'amour que l'âme éprouve pour lui; et si les autres choses éprouvent de l'amour pour l'âme (след., начиная со слов — «καὶ τῶν ἄλλων» в таком понимании начинается новая фраза), c'est parce qu'elle a elle-même une nature intellectuelle, et que par elle les autres choses peuvent dans une certaine mesure devenir semblable à l'Intelligence». Мюллер (ib.): «Ebenso die Grösse und Schönheit desselben durch die Liebe der Seele zu ihm, und die Liebe der andern zur Seele wird uns klar aus einer solchen Natur (значит, как у Буйе) und aus dem Umstande, das sie hat wonach sich ähnlich geworden (проще и лучше, чем у Фичино и Буйе)».

мы считаем достоверной] по любви к нему души или по любви других людей к душе, [именно] благодаря такой природе [души] иметь то, чему они следуют в силу подражания.

4. Кроме того, в особенности, было бы, конечно, абсурдным, если бы существовало некое прекрасное живое существо, а живое существо-в-себе, удивительное и невыразимое по своей красоте, не существовало бы.

5. Значит, *всесовершенное живое существо состоит из всех живых существ, или лучше, обнимает в себе все живые существа и пребывает настолько единым, сколь [велики и разнообразны] все вещи, как и это [чувственное]. Все едино и [есть] все видимое, обнимая все в видимом.*

b

8. [Однако, положение числа в умном мире вполне своеобразно].

1. Так как, значит, и живое существует исперва (πρώτως) [в умном мире] и потому существует живое-в-себе и ум и истинная сущность, и так как [живое-в-себе] содержит, по-нашему, [в себе] и все живые существа, и целокупное число и само справедливое, прекрасное и пр. т. п. (причем существует [там] человек-в-себе, иначе само число[-в-себе] и иначе само-[в-себе-](справедливое), то необходимо исследовать, *как* же [именно] существует каждое [из этих начал], и *что* именно [существует] — насколько можно что-нибудь относительно этого изыскать.

2. Прежде всего, *необходимо*, конечно, *отбросить всякое ощущение* и — *ум созерцать и обсуждать при помощи ума же*, так как a) и в нас жизнь и ум существуют не в виде материальной массы, но в виде непротяженной [смысловой] потенции (ἐν δυνάμει ἀόγκῳ). b) При этом истинная сущность совлекает с себя [все] это, [материальное], и, будучи [смысловой] потенцией, основанной на самой себе, не есть некая бессильная вещь, но нечто живейшее и разумнейшее из всего; и нет ничего более живого, разумного и сущностного (οὐσιωδέστερον), чем она; и соприкасающееся с этим миром обладает этими [свойствами] согласно смыслу касания, — более близкое — ближе, и более далекое — меньше. c) Стало быть, если только нужно стремиться к бытию, то в большей степени надо стремиться к высочайше-сущему и больше всего к уму, если только [вообще надо стремиться] к мышлению. И также и к жизни.

3. Итак, если сначала брать *сущее* как первое, затем — *ум* и далее *жизнь* (τὸ ζῷον) (она ведь, как известно, все уже охватывает), а ум есть второе (как энергия сущности), то a) число, можно ска-

зать, не существует ни в соответствии с жизнью (κατὰ τὸ ζῷον)[10], ибо «один» и «два» *уже* существовали *до* нее, b) *ни в соответствии* (κατά) *с умом*, ибо *еще до него* сущность была и едина и множественна. [Стало быть, число существует в уме так, что оно раньше полного эйдоса; число — только контур умного эйдоса][11].

9. Поэтому остается рассмотреть, **породила ли сущность число собственным разделением или же [само] число раздробило сущность**, и также, [более детально, пять ли основных категорий —] сущность, движение, покой, тождество и различие — сами породили число, или число — их? — Начало [нашего] рассмотрения [будет] таково.

1. a) Число или может существовать само в себе [и, значит, созерцаться само по себе, самостоятельно] или необходимо, чтобы два также созерцалось на двух вещах, равно как и три [на трех]. Так же и единое, [одно], находящееся в числах. b) В самом деле если [число] может быть и само в себе, без счисляемых предметов, то оно может быть [и] до сущих предметов. c) Но [может ли оно быть] также и до *сущего* [как такового] или же надо это оставить и — [признать, что сущее] — до числа, и согласиться, что число происходит из сущего. Но [нет, *число раньше сущего*]. d) [В самом деле:] если единое есть сущее единое, и два есть два сущих [предмета], то единое *уже будет предшествовать* [в смысловом отношении] *сущему*, равно как и число [вообще предшествует] сущим [и счисляемым вещам]. [e) Стало быть, *число раньше сущего*].

2. [Тут числа —] *по* [*субъективному ли*] *примышлению и концепированию или также и по своему ипостасийному бытию* (τῇ ἐπινοίᾳ καὶ τῇ ἐπιβολῇ ἢ καὶ τῇ ὑποστάσει)? Будем рассуждать так. a) [Пусть, в самом деле, кто-нибудь счисляет], пусть мыслит *сущего человека* [как некую единицу] и *одно* [что-нибудь] прекрасное [также как единицу]. Явно, что впоследствии он мыслит единое, [одно], там и здесь [одинаково]. Точно так же, [счисляя в мысли] лошадь и собаку, [мы] тут, очевидно, [мыслим] после [этого чистое и самостоятельное] «два». b) Но пусть мы создаем [в мысли, с одной стороны], человека, а, [с другой], создаем лошадь и собаку, или проецируем их вовне, в то время как они [уже] находятся в нас

[10] У Буйе (377) прямо: «ne saurait exister dans l'Animal», как и дальше: «dans l'intelligence». Фичино (462): «secundum animal» и «intellectum».

[11] Буйе (ib.), желая, как и я, пояснить заключительные слова этого параграфа, вставляет замечание совсем не Плотиновского характера, относя числа на долю сверх-сущего первоединства. Он пишет в квадратных скобках: «Le Nombre doit donc exister dans l'Être premier». Из дальнейшего текста Плотина видно, что в конструкции числа участвуют одинаково и первая и вторая природа.

самих, и при этом и создаем и проецируем не по случайному стечению обстоятельств [12]. c) Мы тогда скажем: *нужно идти к одному и [затем] переходить к другому одному и [тем] создавать два и создавать также и еще иное в отношении нас,* [т. е. мы видим сначала единичность на человеке, потом двоичность на совокупности лошади и собаки, и затем видим на совокупности этой единичности человека с двоичностью лошади и собаки еще новую единичность, противостоящую нам, счисляющим]. Однако нельзя [сказать, что тут] исчислено сущее в моменты своего возникновения; но, наоборот, когда оно должно было возникнуть, *уже было* ясно, сколько именно должно возникнуть, [т. е. отвлеченное число возникает не из процесса счисления вещей, но самое счисление предполагает, что числа уже существуют].

3. Итак, [ясно, что] общее число было до самих сущих [вещей]. Но [что это значит?] a) Если оно — *до* сущих [вещей], то *оно не есть сущие* [вещи и, значит, оно было в сущем *как в таковом*]. b) А если оно было в сущем [как таковом], то *оно не было числом* [*этого*] *сущего,* ибо сущее *уже* есть одно сущее, [т. е. сущее уже предполагает единство]. c) Но, [стало быть, *смысловая*] *потенция,* [*сила*] *числа ипостасийно-самостоятельно раздробила сущее и как бы заставила его родить само множество.* d) Потому сущность его [множества], или энергия [его] должна стать числом, и само живое и ум [есть также] число. *Не есть ли сущее — число в своей объединенности* (ἡνωμένος), *сущие же* [*вещи*] — *число в своем распределении,* [*раскрытии*] (ἐξεληλιγμένος), *ум — само в себе движущееся число, а жизнь — вокруг охватывающее число* (περιέχων)? Раз и сущее возникло от единого (ибо оно стало этим единым), — необходимо поэтому ему быть числом, а отсюда и *видам,* [*эйдосам*] — *называться* [*теми или иными*] *единичностями и числами.*

4. Вот каково *с у щ н о с т н о е* (οὐσιώδης) число. От него отличается *сокращенное проявление* (εἴδωλον) его, т. н. *монадическое* число (μοναδικός)[13], [т.е. число, которое созерцается на какой-нибудь вещи

---

[12]Строже всего у Фичино (463): «Neque utcumque evenit», понятнее у Мюллера (351): «Nicht nach dem zufälligen Anblick», кратко и ясно у Буйе (378): «au hasard».

[13]У Фичино (463) сначала интерпретация, потом с подробным разъяснением: «qui monadicus dicitur, id est, ex quibusdam unitatibus congregatus». Ему же, по-видимому, последовал и Буйе (379): «qu'on appelle nombre composé d'unités», в то время как Мюллер (351) оставил без всякой интерпретации: «die sogenannten monadische (scil. Zahl)». Надо сказать, что эта интерпретация Фичино и Буйе вполне уместна и правильна. Ведь Плотин в этой главе занимается только одним вопросом: в каком отношении находятся между собой число и сущее? Он приходит к выводу, что число как оформление сущего, до сущего, и что оно по той же причине, — имманентно ему. Значит, есть число как умный принцип и есть

и вместе с нею и состоит из отдельных единиц, монад, появляющихся в результате счета]. a) Сущностное [число] — присозерцается при видах, [эйдосах], и имманентно порождает (συγγεννῶν) их, в *первоначальном же* [и собственном] *смысле оно* [*одновременно*] — *и в сущем, и с сущим, и до сущего*. b) *Сущие* [*вещи*] *имеют в нем свое основание, исток, корень и принцип* (βάσιν καὶ πηγὴν καὶ ῥίζαν καὶ ἀρχήν).

c) Поэтому, для сущего — единое есть начало, [принцип], и в нем оно само — сущее (ибо в противном случае сущее рассыпалось бы), d) но единое не *при* сущем (ибо в противном случае сущее уже было бы единым до встречи с единым; и то, что встречается с десяткой, уже было бы десяткой до достижения десятки).

10. [*Число, таким образом, в основе своей, есть предображение и как бы место пребывания для сущего*].

1. Итак, сущее, обстоящее во множестве, есть число тогда, когда оно, с одной стороны, проявилось в качестве *многого*, а, с другой стороны, когда оно послужило как бы *установкой* (παρασκευή) для сущих [вещей] и как бы *предображением* (προτύπωσις) их, когда оно есть как бы единичности, [т. е. совокупность единичностей], содержащие [в себе] *место для* [*всего*] *того, что на них должно быть основано*. [Это ясно на таком примере]. Говорят теперь: «Мне хочется [иметь] такое-то количество (πλῆθος) золота или домов». Хотя золото [здесь] едино, [одно, т. е. есть некое число], желается, [однако], не число сделать золотом, но — золото числом, [и притом большим]; и лицо, уже обладающее числом, пытается перенести его на золото, так, чтобы золото получило качество (συμβῆναι), [т. е. в виде акциденции], стать [именно] столь великим.

2. Если бы сущие [вещи] произошли раньше числа, число же только *присозерцалось* при них в результате [известных] движений природы, [т. е. нашей субъективно-психической деятельности], счисляющей соответственно [количеству] счисляемых [вещей], то a) счисление происходило бы [тогда лишь] в силу *случайности* (κατὰ συντυχίαν) [14], а не в силу [повелительной] предустановки (κατὰ πρόθεσιν) *счисляемого*. b) Если же счисление происходит не впустую, то *число должно предсуществовать в качестве основы для счисляемого количества*, т. е. возникшие вещи приняли участие в

число как умное название формы, прообраз всего счисляемого по единицам; и хотя и то и другое одинаково «состоит из единичностей», все-таки во втором случае имеется в виду эта специальная счетная составленность из единиц.

[14] Мюллер (352) добавляет: «secundum contingentiam» к своему переводу: «durch Zufall».

количестве *уже при наличии числа* [как такового]; и каждая вещь приняла участие в едином, [сущем до него], чтобы *стать* [именно] единым, [или одним]. Сущей [такая вещь] является благодаря сущему [как таковому], ибо и [само] сущее является сущим благодаря самому себе; единой же [она является] благодаря самому единому. И, если единое есть в этих [вещах] сразу многое, как едина, например, тройка, и единое в этом смысле все сущее, то и каждая вещь едина не как единство в соответствии с единицей, [с монадой] (κατὰ τὴν μονάδα), [т. е. в соответствии с абсолютно нераздельной единичностью], но как едина мириада или какое-нибудь другое число. с) Далее, если [кто-нибудь], считая десять тысяч раз, скажет, что уже нашлось десять тысяч вещей, то это он говорит не потому, что вещи сами от себя обнаруживают себя в качестве счисляемых при помощи числа 10.000, подобно тому, как [они показывают] окрашенные поверхности, но потому, что *это говорит сам* [счисляющий] *разум* (τῆς διανοίας λεγούσης). Именно, если [разум] этого не говорит, то [счисляющий] и не узнал бы, как велико [исчисленное] количество. В самом деле, как он мог бы [это] сказать? [Сказать, это можно] только при умении считать, т. е. при знании чисел; а знать числа можно только при наличии самих чисел. Не знать же, [игнорировать] (ἀγνοεῖν) ту природу [вещи] с точки зрения количества ее в смысле множественности — абсурдно, скорее же [прямо] невозможно.

3. Значит, если кто-нибудь говорит о хороших вещах, то [этим самым] или говорит он о хороших вещах самих от себя, [самих по себе], или предицирует хорошее в качестве их акциденции; и, если кто говорит о вещах в первом смысле, он говорит о первой ипостаси, [т. е. о первой умной реальности]; если же — об акциденциально хорошем, то необходимо, чтобы была [самая] природа, [т. е. *умная* природа], хорошего для акцидентирования и прочих вещей, или чтобы была причина, заставляющая быть [акциденцией] и в другой вещи, т.е. благо само по себе или благо как [самостоятельное само]-порождение в собственной природе. а) Так же [точно] говорящий в отношении сущих [вещей] о числе, например, о 10, [согласно вышесказанному], будет говорить, или о самой *ипостасийной десятке*, [т. е. о десятке как эйдосе умного мира], или, если он говорит о том, чему десятка свойственна в виде акциденции, он будет принужден утвердить десятку как именно десятку, сущую *самой по себе*. Стало быть, если кто говорит о сущих [вещах] как о десятке, [т. е. насчитывает десять вещей], то или необходимо, чтобы эти вещи были именно десяткой, [т. е. числом 10], или [необходимо], чтобы *до* этих [десяти] вещей была другая десятка — в качестве не чего

иного, как именно *этой самой* [*по себе*] десятки. b) Да и вообще следует в виду всего этого сказать, что все, что предицируется о чем-нибудь другом, или пришло сюда от другого [«сюда» тогда значит — «в чувственный мир»] или, [в случае, когда мы имеем в виду чисто умные эйдосы], есть энергия этого [предицированного предмета]. И если иметь в виду это последнее, т. е. не те условия, когда [энергия, т. е. предицируемое], то налична, то не налична, но [те, когда] она постоянно с тем, [чего она энергия, то — необходимо признать], что, если последнее — сущность, то и *эта* [*энергия*] — *сущность*, и — не менее сущность, чем сама сущность. Если же [и] не признавать [энергию за] сущность, [то во всяком случае надо признать, что она] — *принадлежит* к сущему и есть сущее. И если та вещь и может мыслиться без своей энергии, то, во-первых, от этого энергия ничуть не менее существует с своей вещью, а, во-вторых, энергия [в таком случае] конструируется у нас позже путем примышления. Но если вещь не в состоянии мыслиться путем примышления без нее, [своей энергии], как, например, не мыслим человек без [бытия в качестве некоей] единичности, то, [энергия существует] не позже [энергийно осмысляемой вещи], но *одновременно* с ней или *раньше* нее, чтобы вещь [*могла*] существовать [именно] через нее, [и чтобы она могла осмыслять вещи]. [Отсюда] мы и заключаем, что *единое и число — раньше* [*того, что им причастно*].

11. [Нельзя, однако, думать, что только единое имеет ипостасийную природу. Ее имеет также и всякое другое число].

1. Пусть кто-нибудь скажет, что десятка есть не что иное, как столько-то единиц. [Спросим]: если он признает существование единицы, почему он будет признавать существование только одной единицы, а не будет признавать еще и [кроме того] десять [единиц]? а) В самом деле, как одна единица имеет ипостасийное бытие, так имеют его и другие [единицы], ибо, как ясно, b) нельзя соединить одну единицу [как таковую, т. е. как именно одну], с чем-либо одним из сущего; с) иначе ведь каждое из прочих [сущих единичностей] уже не было бы единичностью (ἕν). А если каждое из прочего, — по необходимости, единичность (ἕν), то, [значит], d) единичность [как таковая] обща [для всех сущих]. е) Это и есть одна предицируемая о множестве [сущих вещей] природа, о которой мы и сказали, что она должна наличествовать сама по себе, прежде созерцания ее на множестве вещей.

2. Если же единица созерцается в этой [вещи] и в свою очередь в другой, [на других вещах], то, — а) если и она наличествует [в этих других вещах], — тогда не только одна единица, [т. е. первая

единица в ряду чисел], будет иметь ипостасийное бытие и, таким образом, будет [целое] множество единиц, — [т. е. будут существовать и все другие числа в качестве особо сформированных единиц]; b) если же [предположить, что] существует [только] одна первая [единица], то она — будет связана [имманентно] (συνοῦσαν) или по преимуществу с сущим или попросту с по преимуществу единым. Но если [единица будет связана] с по преимуществу сущим, то другие единицы будут существовать под тем же названием, [т. е. будет только сущее и сущее], и их нельзя будет поместить в [последовательный] ряд с первой единицей; в противном случае число [вообще] будет состоять из неравных единиц, [если мы станем принимать во внимание разницу в сущем и отождествлять ее с числовой разницей] и будут существовать разницы между этими единицами в силу [одного того], что они — единицы. [Тогда двойка, тройка и т. д. суть только два, три и т. д. — без объединения двух в одну единичность двойки и трех в одну единичность тройки; числа будут все диспаратны, несравнимы, и разница будет состоять не в количественном эйдосе, а в самой эйдетичности числа как таковой. Если же [единица будет связана] с по преимуществу единым, то зачем по преимуществу единое будет нуждаться в такой монаде, чтобы быть единым, [если оно уже есть единое во всех смыслах]? Так как это, стало быть, невозможно, [невозможно, чтобы все числа были абсолютно диспаратны друг с другом, и чтобы абсолютное единое нуждалось в одной определенной единице], то необходимо, чтобы единое было не чем иным сущим, как единым обнаженным (ψιλόν), уединенным по своей собственной сущности [от всякого общения с прочим], — до того, как отдельная вещь будет названа или помыслена единой. [И тогда-то выясняется необходимость признать, что эта единичность присутствует в любом множестве, и что существует, стало быть, ипостасийное бытие и прочих чисел].

3. А именно, если единое будет и там, [в умном мире], без вещи, называющейся как единая, то *почему не утвердится там ипостасийно и д р у г о е единое*, [т. е. *всякое другое число*]? a) Ведь в отдельности каждое [единство или число, представляет собою некое] множество единиц (πολλαὶ μονάδες), которые и суть множественное единство (πολλὰ ἕν). b) Если же предположить, что природа, [перво-единство], как бы последовательно рождает, — больше того, породило — [уже все бытие], не оставшись при [абсолютной единичности] (καθ' ἕν) того, что она порождала, но как бы творя непрерывно [возникающее] единство, то она должна бы породить, [с одной стороны], меньшие числа, описывая их [эйдетические контуры] и пребывая неподвижной в этой [эйдетической] эманации и,

[во-вторых], ипостасийно утвердить большие числа — своим продвижением в дальнейшем направлении, не на основе собственных [эйдетических] движений. c) И таким образом, [природа первоединого] приспособила, следовательно, каждому числу определенные множества (πλήθη) вещей, зная о каждом сущем, что если оно не подчинится определенному числу, то оно или вообще не будет существовать, или из него произойдет нечто иное, лишенное числа и разума.

[4. Отсюда, стало быть, вся проблема числа как эйдоса разрешается на том, что: a) есть сверх-сущее перво-единство, не содержащееся ни в какой определенности и осмысленности, и b) есть эйдетическое движение этого первоединства, порождающее отдельные осмысленности и оформления, так что c) число как эйдос есть и сверх-сущая единичность, всегда равная себе и невыразимая, и — определенное множество таких единичностей, ставших, поэтому, уже выразимыми и счисляемыми. d) Такое эйдетическое число существует до вещей и не нуждается в них, хотя сами вещи не существуют без чисел и нуждаются в осмыслении с их стороны].

III. КРИТИКА ДРУГИХ УЧЕНИЙ

12. [Разбор возражений против ипостасийности единого и числа].

1. Могут, впрочем, сказать, что единое и монада [единица] не имеют ипостасийного бытия потому, что *нет никакого единого кроме индивидуально данного* (τὶ ἕν), представляющего собою определенную аффекцию (πάθημά τι) *души* [15] в отношении каждого сущего. a) Но тогда ничто не мешает, во-первых, и *сущее* считать всякий раз, когда заходит о нем речь, аффекцией души и [на деле, значит], ничем. Если полагают бытие сущего на том основании, что оно раздражает и действует, вызывает в отношении сущего образное представление [в душе], то и в отношении единого мы видим душу и раздражающейся и получающей представление. [И, таким образом, и сущее и единое с точки зрения аффицирования души есть одно и то же]. b) [Но если это так, то,] во-вторых, следует затем [задать вопрос]: что же *сама-то аффекция и мысль души есть ли нечто единое или множество?* Но всякий раз, как мы говорим, что это не есть единое, единство это, [или, вернее, мысль о нем], мы получаем *не из самой вещи*, потому что мы [тут как раз] говорим, что в [вещах и, стало быть, в] ней нет этого единства, [что оно —

---

[15] Буйе (385): «une simple modification éprouvée par nôtre âme». Мюллер бледнее (354): «ein Verhalten des Seele». Буквально и точно у Фичино (466): «affectio animae».

всецело результат аффекции]. Но [это и] значит, что мы [*уже*] обладаем единством, и что в душе оно налично *без индивидуально данного единства*. [Об отдельном, индивидуальном предмете говорит только аффекция; но если мы станем сравнивать аффекции между собой, то увидим, что каждая из них едина, и все они объяты одним единством, которое тем самым уже выше индивидуально данной единичной аффекции, не говоря уже об аффицирующей вещи].

2. [Скажут, однако]: мы обладаем единством при помощи овладения неким мышлением и неким отображением внешних [вещей], подобно тому, как [вообще мы обладаем] мыслительным представлением (_enn)ohma) вещи на основании ее восприятия (ἐκ) [16]. a) Однако те, которые полагают эйдос чисел и единого в качестве одного из так называемых у этих [философов] «представлений в мысли» (ἐννοήματα), [должны] утвердить и соответствующие ипостасийные аналогии (ὑποστάσεις), если, конечно, вообще что-нибудь из них существует в ипостасийном бытии, о чем будет с ними разговор в свое время. [Ибо не может быть *только* субъективно-психического акта без осмысляющего умного эйдоса]. b) Но [как раз этого они и] не [могут сделать], если они утверждают, что понятие [числа и единого] таково, что аффекция или мысль, [впервые] появляется в нас как *результат* [аффицирования нас] со стороны вещей, наподобие понятий «этого», [или непосредственной данности] или «нечто», [индивидуальной данности], и также «толпы», «праздника», «войска», [вообще] «множества» [и прочих совокупностей]. [Они утверждают, что], как множество вещей есть ничто, если отделить [самые] вещи, называемые [в данном случае] многими, и как ничто есть праздник, если отделить [из этого понятия] собранных определенным образом и ликующих пред священными действиями людей, — так ничто есть и единое, если мы, называя его единым, мыслим его как только некое [неопределенное] единое, удаленное [от прикосновения] со [всем] прочим. [В качестве иллюстрации не-ипостасийности] они приводят много и других подобных [понятий], каковы, например, понятия «направо», «сверху» и противоположные им. [Они спрашивают]: что же можно найти ипостасийного в «правом», или в том, что одна вещь здесь, другая там стоит или сидит? И также относительно понятия «наверху» дело обстоит, конечно, не иначе: одно есть скорее соответствующее положение и находится в определенном месте вселенной, что мы и называем «верхом», другое [по той же причине] называется «низом».

---

[16] Фичино (ib.): «velut aliquem mentem ex re ipsa conceptum». Буйе (ib.): «une conception fournie par cet objet». Бледнее Мюллер (ib.): «als Begriff aus der Sache».

3. На все эти аргументы нужно, прежде всего, возразить, очевидно, то, что *некая ипостасийность находится* [*также и*] *в каждом из высказанных понятий*, [несмотря на их чувственную случайность и вещную очевидность]; только она не одинакова везде, ни в сравнении одного из них с другим, ни в сравнении всех их с единым. Однако, следует войти в анализ каждого из очерченных аргументов в отдельности.

13. [Продолжение разбора аргументов против ипостасийности единого и числа].

1. а) Учение о том, что мышление об едином произошло благодаря [воздействию] субстрата [на человека], в то время как субстратом является также [все тот же] человек, пребывающий в сфере [только] ощущаемого, или любое другое живое существо, или даже [неодушевленный] камень, [учение это], надо полагать, *неразумно*, потому что появившееся [в качестве субстрата постоянно] есть одно, а единое — [совсем] другое и нетождественное [с этим], так что тут не может быть никакого отождествления. b) К тому же и *разум* (διάνοια) [в таком случае] *не мог бы предицировать единое относительно вне-человеческой сферы*, [т. е. относительно того, что не аффицирует человеческую чувственность].

2. Далее, [во-вторых], как в отношении к правой стороне и подобным [моментам разум человеческий] говорит «здесь», не впустую приводясь [к некоей аффекции], но [на самом деле] видя отличное [от прежнего] положение [вещи], так и [об едином] он говорит «здесь» на основании некоего [фактического] видения [вещей] и, значит, а) говорит об едином *не как о пустой аффекции* и не без основания и, [кроме того], b) не потому, что [тут налично] только это и не другое, так как в этом самом выражении «*и не другое*» *он* [*только*] *говорит о другом как об едином; с) затем* [*не надо забывать, что все*] «*иное*» *и* «*другое*» [по смыслу своему] *есть позднейшее*, [*чем* «*одно*»], так как, не опираясь на единое, разум не может говорить ни об ином, ни о прочем; и как только он высказывает [вообще что-нибудь] только [одно определенное], он говорит [уже] об этом «только [одном»] как *об едином*, и, значит, [*просто*] *единое* [*по смыслу*] *раньше* «*только одного*», [или единственного]. d) Затем, [*и сам*] *говорящий*, [т. е. предицирующий *субъект*], *един*, прежде чем он предицирует единое о другом [17]; и

---

[17] В издании Creuzer и Moser (Didot) другая пунктуация: «πρὶν εἰπεῖν περὶ ἄλλου, ἓν ἔστιν ἕν» (согласно с чем и у Фичино, 467: «priusquam dicat de alio, unum existit unum). Текст Фолькмана, с которого перевожу я, тождественен здесь с текстом Кирхгофа: «πρὶν εἰπεῖν περὶ ἄλλου ἕν, ἐστὶν ἕν». Так как в этой главе доказывается независимость понятия единого от вещей, правильнее, пожалуй, пунктуация Крейцера и Мозера.

то, о чем он предицирует, *едино*, прежде чем [субъект] скажет или помыслит о нем что-нибудь [единое]: [предицируемое] или едино или больше одного и множественно; и если множественно, необходимо, чтобы [ему] предшествовало единство; и потому, когда [разум] предицирует множество, он предицирует [только] больше *одного* [момента] и, когда [говорит] о войске, мыслит многих и соединенных [опять-таки] в *одно* вооруженных людей; и если разум [ранее наличное] множество не допускает [больше] быть множеством, то ясно, что и здесь как-то обнаруживает он [единое], или создавая единое, [уже] не имеющее [в себе] никакого множества, или сводя в единое природу многого путем четкого (ὀξέως) узрения (ἰδοῦσα) единства из сферы упорядоченной множественности (ἐκ τῆς τάξεως). Стало быть, и здесь [разум] не обманывается относительно единого, как [не обманывается он] в отношении к жилищу об едином, состоящем из многих камней, не обманывается, конечно, в большей мере относительно единого в жилище, [чем в случае с войском]. [е) Мы видим, в результате, что единое фактически созерцаемо на вещах и не есть пустая аффекция субъективной чувственности человека].

3. [Можно считать, стало быть, установленным, что единое созерцается больше на неделимом и на непрерывном, т. е. умном. Но если это так, то] из большей созерцаемости] единого на непрерывном и неделимом [как раз и] следует, что *природа единого существует* [*как нечто особое*] *и* [*притом как*] *ипостасийная*. а) В самом деле, [если бы эта природа была не ипостасийна, но была бы не-сущна, то, поскольку] «больше» [или «меньше»] не в состоянии пребывать в не-сущем, [ибо это — умные эйдосы и единое не могло бы наличествовать в не-сущем в виде тех или иных степеней]. b) Однако, подобно тому, как мы, предицируя категорию существования о каждой чувственной вещи и предицируя ее также и в отношении умного мира, создаем по преимуществу эту категорию в связи с умными [моментами], утверждая «больше» [или «меньше»] по преимуществу в отношении сущего, и сущее [со всеми эйдосами большего или меньшего] полагаем больше в чувственной субстанции, чем в других родах [чувственного бытия], точно так же мы, видя чаще и больше всего, что единое различно по степеням[18] и в чувственном и в умном мире, должны признать, что оно существует всеми [возможными] способами, — однако, [всегда] с возвращением [этих всевозможных способов] к единому. с) Как субстанция (οὐσία) и бытие (τὸ εἶναι) [в основе своей] есть [нечто] умное, а не чувственное,

---

[18]Формальнее и буквальнее всего Фичино (467): «cum in ipsis sensibilibus differens secundum magis» (что собственно не вполне понятно). Буйе (388), по-видимому, совсем не переводит: «κατὰ τὸ μᾶλλον». Мюллер (356) правильно: «gradweise verschieden».

хотя чувственное участвует в умном, так и единое должно созерцаться относительно чувственного соответственно своему участию [в чувственной вещи]; разум же пользуется им, однако, как умным и умно, мысля, таким образом, на основании одного, [чувственного], — другое, [умное], что он не видит [и что], следовательно, знал [уже] заранее. d) Если же он [в действительности] знал [это единое] раньше [чувственного аффицирования], то оно — нечто сущее [и притом] тождественное с «сущим», [которое он признал за таковое], и, если [знал заранее] определенную единичность, то, наоборот, называет [*теперь* ее] единой. То же и в случае каких-нибудь двух или каких-нибудь многих вещей.

4. a) Теперь, если без «одного» или «двух» или какого-нибудь [другого] числа нельзя ни помыслить что-нибудь, ни назвать, то как же может не быть то, без чего невозможно ни мышление, ни речь? Невозможно говорить, что *не* есть то, без чего невозможно ни мышление чего-нибудь, ни называние. Наоборот, то, что везде необходимо для [смыслового] происхождения всякой мысли или слова, [необходимо], должно предшествовать и слову, и мышлению. Ибо [только] таким образом можно овладеть происхождением этого [19]. b) К тому же, если [необходимо иметь дело] с ипостасийным бытием каждого сущего, — ибо нет ничего сущего, что не было бы единым, — то [необходимо, чтобы единое и все числа] были [в смысловом отношении] *раньше* сущности и *порождали* сущность. c) Потому и есть [единое], единое сущее, а не [так, что сначала] сущее, а потом [уже] единое. Если мы возьмем «сущее», то в нем будет [уже] едино-множественное (ἓν πολλά). В одном же «едином» [как таковом] нет «сущего» [20], если оно в то же время не творит его, склоняя себя к порождению [нового]. [Стало быть, единое раньше сущего и раньше единого сущего].

5. a) Также и понятие «этого» не есть пустое [понятие], так как оно говорит о некоей обнаруживающейся ипостасийности, заменяя самое имя «этого», [т. е. оно есть энергийный эйдос, лежащий в основе самого имени] и говорит о некоей наличности (παρουσίαν), существовании (οὐσίαν) и прочих [признаках] сущего. b) Поэтому такое понятие не должно обозначать что-нибудь пустое и не есть

---

[19] Эту последнюю фразу Буйе почему-то пропускает (389).

[20] Поучительны переводческие варианты этого не вполне ясного выражения — ἐν μὲν γὰρ τῷ ὂν καὶ ἓν πολλὰ ἦν εἴη, ἐν δὲ τῷ ἓν οὐκ ἔνι τὸ ὄν. Мюллер (357): «denn in dem Seienden *und* Einen liegt ein Vieles»... (ὂν καὶ ἕν, стало быть, здесь объединяются через τῷ). Фичино (468), читая, очевидно, между ὂν и καὶ ἓν запятую, а καί понимая экспликативно, переводит: «nam in eo, quod ens est, existit et unum, ideoque multa». Ему же, по-видимому, следует и Буйе (389), еще более подчеркивающий экспликативность καί: «car dans l'être il faut qu'il y ait *un* pour qu'il y ait *plusieurs*».

[простая] аффекция разума, не имеющая под собой никакого объективного основания, но есть оно некая субсистентная вещь, [т. е. некое объективное основание для разума], — точно также, как если бы высказывалось и собственное имя какой-нибудь самой вещи.

IV. ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ УЧЕНИЕ О ЧИСЛЕ

14. [*Из всего предыдущего вытекает, что единое и вообще числа, имеют, с одной стороны, умную природу, с другой же, чувственно-акциденциальную,* **и все числовые явления и операции в чувственном мире возможны лишь благодаря присутствию в нем умных чисел].**

1. С точки зрения отношения, [существующего между единым и многим [21]], не без основания можно заметить, что единое [вовсе] не таково, что при аффекции [всего] иного, [из него образующегося], само оно без всякой аффицированности имеет свою природу потерянной, и что, если оно собирается выйти [из своей сферы] единого, необходимо ему потерпеть ущерб (στέρησιν) единого путем разделения на две или более частей. [Другими словами, можно было бы думать, что единое при переходе во многое и аффицируется, и теряет свойство единого, перестает быть единым. Это, однако, не так]. — a) Именно если одна и та же масса, разделенная надвое, становится двумя массами без утери себя как именно массы, то ясно, что помимо субстрата в ней привходило единство, которое она утеряла в течение приведшего к уничтожению разделения. [И, значит, масса один момент, а единство ее — совсем другой момент. Масса остается, а единое — то есть, то его нет]. b) Следовательно, то, что иногда присуще одному и тому же [субъекту], иногда же отходит от него, — каким же образом не поместить в сфере сущего, где оно было бы [уже без перемен и где оно уже не испытывало бы никакой аффекции]? — [Мы должны признать, что], с одной стороны, *оно*, [т. е. единое], ***акцидентально для вещей***, с другой стороны, существует ***само по себе***, проявляясь как в чувственных, так и в умных вещах, — в одних, как во вторичных, — акциденциально, в умных же, — само по себе, первому [началу] принадлежа — как *единое*, и затем [второму] — как *сущее*. [Стало быть, единое в известном смысле не аффицируется]. c) [Но оно также и ***не перестает быть единым*** при переходе во многое]. Могут сказать, что единое, если к нему привзойдет иное, без всякой аффекции, [просто], не есть уже

---

[21] Весьма неясное выражение Плотина: «πρὸς δὲ κατὰ πρός τι λεχθέντα» хорошо передает Фичино (468): «adversus illa vero, quae a quibusdam dicuntur unum, in quadam relatione ponentibus»... За ним и Буйе (389). Мюллер (357) неясно: «gegen die Aussage der Relation».

единое, но станет *двумя.* [В самом деле, только когда единое нечто потерпело, а именно стало «двумя», может идти речь о том, что есть нечто кроме единого. Но тогда надо признать, что единого вообще нет, — как чисто отдельного от всего прочего; оно — рассыпается в прочем]. Это рассуждение, однако, неправильно. В самом деле, [в данном случае] ни единое не стало двумя, ни то, к чему было прибавлено [иное], ни, [наконец], то, что было прибавлено; наоборот, все это остается единицами (ἕν), как было [и раньше]. [Если же мы стали говорить теперь о двух, то] предикат «два» высказывается [*сразу*] *об обоих* [моментах, т. е. о том, к чему прибавлено, и о том, что прибавлено], в то время как в отдельности категория единичности (ἕν) остается [нетронутой] по отношению к каждому [из этих двух моментов].

2. a) Стало быть *два*, равно как и *двойка, по природе своей не заключается в* [*натуралистическом*] *обстоянии* [*вещи*] (ἐν σχέσει) [22] b) Только если бы [два и двойка были бы] в соответствии со сложением [двух предметов, т. е. равнялись бы сложению двух предметов], и если *быть в сложении* было бы тождественно с *созданием* «двух», то, пожалуй, такое [вещное] обстояние было бы «двумя» или двойкой. Но в нашем случае двойка, в свою очередь, созерцается и при противоположной аффекции, ибо «два» получается [и] при *делении* одного. Следовательно, [число] два еще не есть *ни сложение, ни деление,* чтобы быть ему [простым] обстоянием [вещи]. Таково же рассуждение и в отношении всякого числа; если то, что рождает нечто [из себя, т. е. в нашем случае, то, что рождает собою числа], есть [только] обстояние [вещей], то невозможно, чтобы противоположное [обстояние] рождало из себя то же самое, [т. е.] так, чтобы эта [порожденная] вещь была [самим] этим обстоянием.

[d) Итак, единое, при переходе во многое, никогда не перестает быть единым; и, если появляется вместо единицы — два, то это — не в результате вещных обстояний и операций и, следовательно, не в результате простого аффицирования или ущербления единого].

3. Какова же основная причина [того, что вещам свойственны числа и числовые отношения]? — a) [Основная причина] та, что единое, [единство, единицы вещей], существует в силу *присутствия*

[22] Что такое σχέσις? Фичино, любящий буквальный и формальный перевод, не стесняется, где это необходимо, прибавлять кое-что и от себя. Как и в большинстве случаев, он прав и здесь (ib.): «Suapte natura in quadam habitudine et relatione», т. е. он имеет в виду именно натуралистические операции над числами, их психологическую и физическую обстановку, вне идеальной фигурности и значимости. Буйе (390) уже менее прав, оставляя «une relation» — это упускает момент природной вещности, который тут необходим. Лучше Мюллер, но хуже, чем у Фичино (358): «ein Habitus von Natur».

15 Зак. 107

единого [как начала умного], два — [в силу присутствия] двойки, как белое — [в силу присутствия] белого [как умного эйдоса], и прекрасное — прекрасного, и справедливое — справедливого. В противном случае вообще нельзя утверждать этих [понятий]; и тогда необходимо находить в них [только одни вещные] обстояния, полагая, например, что справедливое является таковым в силу такого-то обстояния в отношении к таким-то вещам, что прекрасное существует потому, что мы таким-то образом аффицируемся, в то время как в самом субстрате нет ничего, что нас [соответствующим образом] аффицировало бы и что было бы основанием для того, что является в виде прекрасного зрелища. Стало быть, всякий раз, когда ты что-нибудь увидишь единое и назовешь таковым, то оно, конечно, и существует [для тебя] вполне как великое и прекрасное, и можно приписать ему бесчисленное количество [признаков].

4. Ведь если есть в вещи «большое» и величина, и сладкое, и горькое и др. качества, то *почему же там нет также единого?* a) Отнюдь ведь нельзя, очевидно, [сказать, что] качество может быть какое угодно, а количества не окажется в сфере [необходимо] сущего, или что, хотя и существует сплошное, [непрерывное] количество, *раздельного* количества не может быть [там], несмотря на то, что непрерывность требует раздельности в качестве масштаба. b) Значит, как большое существует в силу присутствия величины, так и единое — [в силу присутствия] единого, и два — [в силу присутствия] двойки, и так — все прочее.

5. Исследование же того, *как* происходит это участие, обще с исследованием этого участия и в случае всех [вообще] эйдосов. — Нужно, однако, сказать, что десятка, наличная в дискретных вещах созерцается одним способом, в непрерывном — другим способом, и в столько-то многих потенциях, сведенных в единство, — еще [третьим] способом. [Также надо помнить, что далее] уже необходимо восходить в сферу умного мира, и что там числа уже не созерцаются больше на других вещах, но что там они существуют сами по себе в качестве истиннейших, что там — десятка-в-себе, а не десятка тех или других умных предметов.

b

15. [Число — начало и исток ипостасийного бытия].

1. Возвращаясь к тому, что было сказано уже вначале, опять скажем: *то целокупно-сущее, истинное, есть сущее, ум и совершенное живое существо,* — [ибо тут] — все вместе живые существа, единству которого подражает, как известно, и это, [т. е. мировое], целокупное живое существо *при помощи единства,* какое для него

было возможно, ибо природа чувственного [мира намеренно] избежала тамошнего единства, вознамерившись быть [именно] чувственной.

2. Это значит, что есть оно, [целокупное живое существо мира], необходимым образом *универсальное,* [*целокупное*] *число* (ἀριθμὸν συμπάντα). a) Если бы оно не было *совершенным* числом, то ему не хватало бы какого-нибудь числа; и если бы в нем не было *всего числа* живых существ, то оно не было бы *всесовершенным живым существом.* b) Значит, число существует *до* всякого живого существа и *всесовершенного* живого существа. Ведь человек, явно, существует в умном мире, как и все прочие живые существа, поскольку (καθ' ὅ) они — живые, и поскольку эта сфера [умного мира] есть [подлинно] всесовершенное живое существо. Поэтому и здешний, [чувственный], человек, поскольку Все, [вселенная], есть живое существо, есть *часть* Всего, равно как и каждая вещь, поскольку она — жива, там находится [также] в сфере живого.

3. [Далее], в уме, поскольку он ум, отдельные умы все являются *частями* [целокупного ума], и, [значит], *существует число и в отношении их* [*умных моментов*]. a) Однако даже и в уме число не существует первично, [так как] поскольку [число существует] в уме, оно равно количеству энергий ума. И эти энергии ума суть справедливость, благомудрие (σωφροσύνη) и другие добродетели, также узрение, обладание чем делает ум воистину умом. А как существует [в уме] узрение, — не применяясь ни к чему другому, [но существуя в самом себе и для себя]? Да только тем, что *узревающий, узренное и узрение тождественны* [*здесь*] *и находятся вместе;* и так же прочее. Благодаря этому, каждая вещь существует [сначала] первично (πρώτως) [в умном мире], и справедливость не есть [простая] акциденция; и [только] *для души,* поскольку она — душа, она — акциденция, ибо эти [свойства] существуют главным образом потенциально, энергийно же [существуют они], поскольку имеют отношение к уму и ему имманентны. Кроме того, налицо уже и сущее и в сущем — число, с которым сущее порождает сущие вещи, приводя их в движение в соответствии (κατά) с числом, установивши числа ранее ипостасийности вещей, как и единое этого сущего — [ранее самого сущего] и объединяет само сущее с перво[единым], в то время как [отдельные] числа уже не присоединяют все прочее к первоединому. Следовательно, для сущего достаточно, чтобы оно *объединялось* [с числами, в то время как сами числа — ранее сущего, ранее ума]. b) *Сущее же, ставшее числом, скрепляет сущие* [*вещи*] *с самим собой,* так как дробится оно не потому, что оно — единое, но единство его пребывает [перманентно вне всякой связи с дробле-

нием]; дробясь же в соответствии с своей собственной природой на сколько захотело частей, оно увидело, на сколько [именно частей оно раздробилось] и [какое именно] оно породило число, в нем, стало быть, существующее. В самом деле, [сущее] раздроблено благодаря [смысловым] потенциям числа, и породило столько частей [себя самого], сколь велико [соответствующее] число. Следовательно, *число, первое и истинное, есть принцип и источник ипостасийного бытия для сущего* (ἀρχὴ οὖν καὶ πηγὴ ὑποστάσεως τοῖς οὖσιν ὁ ἀριθμὸς ὁ πρῶτος καὶ ἀληθής).

Отсюда, и в здешнем мире для каждой вещи становление происходит при наличии числа, [регулируется числами]; и если что-нибудь примет другое число, то оно или рождает [из себя] другое, [т. е. имеет другую структуру становления], или превращается в ничто.

4. При этом такие первые числа [функционируют] как *очисленные* (ἀριθμητοί); те же числа, которые существуют в других вещах, [а не рассматриваются сами по себе — как умные сущности], обладают уже двоякой природой: a) поскольку они [происходят] от этих [первых чисел], они — *очисленны*; b) поскольку же они [только еще] конструируются в соответствии [с первыми числами как нечто новое и вторичное], они *измеряют другие вещи*, очисляя и [самые] числа, [существующие в умном мире], и очисленное, [становящееся здесь уже числовой определенностью чувственных вещей], ибо как же еще можно было бы назвать десять [вещей], как не при помощи чисел, которые присущи этим [умным вещам, и которые сами по себе не нуждаются ни в каких вещах и существуют до них]?

c

16. [Нужно строго различать число как принцип, т. е. как сущее (смысл), и как количество].

1. Иной скажет: куда же вы помещаете эти вот числа, которые у вас именуются первыми и истинными, и к какому роду бытия относите? [Обычно] все думают, что число относится к сфере количества, да и вы в предыдущем упоминали о количестве, утверждая, что раздельное помещается, одинаково с непрерывным, в сфере сущих [вещей]. Потом, вы, [с одной стороны], снова говорите, что эти числа принадлежат к *первосущим* [*сущностям*], а с другой стороны, другие числа вы называете *счисляющими*, ставя их вне тех [первых чисел]. Скажите же нам, как вы это примиряете. Тут ведь большие трудности. [Те же вопросы стоят не только вообще о числах, но и об едином]. Что, единое, наличное в чувственных вещах, есть ли не-

кое количество (ποσόν τι) или, хотя многократно единое есть количество, само оно только *принцип* количества и *не* количество? И принцип имманентен (συγγενές) ли [численной вещи] или есть нечто иное? Будьте любезны, [скажут нам], все это разъяснить.

2. Итак, необходимо сказать об этом, начавши отсюда [с чувственного мира], и рассудить, прежде всего, в отношении чувственных вещей следующим образом. Когда ты, взявши одно с другим, скажешь, стало быть, — «два», например, [когда возьмешь] собаку и человека или двух, или нескольких человек, говоря о десяти или о десятке человек, то это число не есть ни [умная] сущность, ни находится и чувственных [вещах], но [представляет собой] чистое количество. К тому же, если ты и делишь [вещь] в соответствии с единицей, [т. е. как единую, и — на части, которые в свою очередь также едины] (καθ' ἕνα), и создаешь части этой десятки, ты единое делаешь и полагаешь [смысловым] принципом количества, [оставляя его в каждой из десяти частей]. И, конечно, одна из десяти частей не есть единое само по себе.

3. Когда же ты назовешь каким-нибудь числом самого человека как такового, например, двойкой, — живым существом и разумным, — то уже метод [заключения] будет тут не единственный. a) Но, поскольку ты пробегаешь [определенный ряд вещей] и [их] считаешь, ты создаешь некое *количество*; b) поскольку же [для тебя самый] субстрат есть «два» и каждое в отдельности — одно, то ты будешь говорить уже о другом числе, и именно о *сущностном* (οὐσιώδης), если каждое одно конструирует [собою] (συμπληροῦν) *сущность*, и [общая] единичность (ἑνότης) присутствует в обоих. И двойка эта [в последнем случае] не есть нечто позднейшее и не говорит только о количестве за пределами вещи, но — о [количестве, находящемся] в [самой] сущности и [осмысленно] объединяющем природу вещи, [т. е. уже об умном числе]. Именно, тут не *ты* создаешь число, постепенно перебирая ряд вещей [23], которые бы существовали самостоятельно и возникали бы [лишь] в процессе счета. [Но тут сами вещи суть числа, и без них вообще не существуют]. Ибо [зададим себе вопрос]: что делается с сущностью при соединении одного человека с другим в процессе счета? [Ясно, что считающий тут не при чем]. Ведь тут будет иметь свое ипостасийное бытие, в тебе, считающем, уже не [просто] какая-нибудь [вообще] единица, как в случае с хором, но —*сама десятка человек.* А если эти десять человек, которые ты считаешь, не объединены в одно, то в отношении к ним нельзя говорить и о десятке, но ты

[23]Хорошо у Буйе (397): «parcourez par la raison discursive».

[*сам*] создаешь [в таком случае] десять в процессе счета, обращая эти десять в [простое] количество; а в хоре, как и в войске, [если они — некоторые единства], есть нечто и помимо этого [количества и помимо твоего счета, а именно есть такая единичность, которая есть десятка, и притом независимая от десяти вещей].

4. Как же [нужно понимать то, что число ипостасийно существует] в тебе? а) С одной стороны, — число, [ипостасийно] находящееся [в тебе] до счета, сконструировано (ἐγκείμενος) [совсем] иначе, [чем то, которое ты производишь в процессе счета], а, с другой стороны, число вытекающее из внешних явлений, есть в отношении к числу, существующему в тебе, энергия тех [умных чисел], или энергия сообразная (κατά) им, ибо ты одновременно и считаешь, и производишь число, создавая в этой энергии, [в этом энергийном осуществлении числа], ипостасийное бытие количества, подобно тому как в хождении создается ипостасийное бытие того или другого движения. Но как же тогда [число, наличное] в нас [до счета, существует] иначе, [чем то, которое в процессе счета только конструируется]? b) [Мы должны сказать, что] число [в нас] есть число, *конституирующее нашу сущность*[24]. [Или, как] говорит [Платон, сущность наша] «участвует в числе и гармонии», и в свою очередь есть [*сама*] *число и гармония*. [Как он говорит], она — не тело и не протяженная величина (μέγεθος), и, значит, душа есть [просто] число, если только она [действительно] есть [некая] сущность. [А отсюда], значит, и *число тела*, с одной стороны, *есть сущность,* [*данная*] *как тело*, и, с другой, [*числа души есть*] *сущности души,* [*данные*] *как* [*бестелесные*] *души.*

[с) Таким образом, на вопрос о том, как наличны ипостасийные числа в нас в своем отличии от чисел фактического счета, следует ответить, что *числа, находящиеся в нас, тоже имеют ипостасийную природу*, что и умные числа вообще, и числа счета — *проявление* и чисел *в нас* и тем самым *умных* чисел; отсюда же вытекает и то, что числа и необходимым образом лежат в основе субъекта, конституируя его, и осмысленно конституируют счет, хотя все это и разные сферы бытия числа].

5. И вообще, конечно, в отношении умных предметов [мы должны помнить, что] если тамошняя жизнь сама множественна, как например, тройка, то: а) тройка эта, [функционирующая] в живом существе, *сущностна* (οὐσιώδης), [т. е. в своем осмыслении всего

---

[24]Формально и буквально у Фичино (471): «nostrae essentiae numeris». Однако так переводить значит отказываться от вникания в подлинный смысл текста. Правильное понимание обнаруживает Буйе (398): «le nombre constitutif de nôtre essence», равно как и Мюллер (361): «die unser Wesen constituirende Zahl».

живого она пребывает в полной смысловой независимости от него]; b) тройка же, еще не свойственная какому-нибудь живому существу, но являющаяся вообще тройкой в сфере сущего, есть [только] *принцип* сущности, [принцип сущностного осмысления] (ἀρχὴ οὐσίας).

6. Если же, однако, ты считаешь — «живое» да «прекрасное», то, хотя каждое из них одно, ты все-таки производишь в себе число и энергийно конструируешь (ἐνεργεῖ) количество и [именно] двойку. И если ты добродетель называешь четырьмя, то, [стало быть], она есть некая четверка, поскольку части ее [соединяются] в одно; и четверка эта есть [к тому же] и единица, с точки зрения субстрата, [т. е. как некая определенная вещь, другими словами, четверное по *смыслу* может быть по *вещной определенности* едино], и ты приспособляешь к [этой] четверке лежащую в тебе четверку.

[7. Итак, необходимо строжайше различать: 1) число как *принцип сущностного осмысления* (тут оно непрерывная потенция прерывно возникающего первоединого); 2) число как само сущностное осмысление, как *умный эйдос* (тут оно — ипостасийное, смысловое изваяние, — в таком виде оно осмысляет все живое, истекающее из умного мира); 3) число как новый принцип — уже чувственного осмысления и принцип *количества* (тут оно возникает как начало фактического счисления меональных вещей с точки зрения числа как умного эйдоса); и, наконец, 4) число как *вещную величину* (тут оно сама меональная, например, чувственная вещь, исчисленная с точки зрения умных чисел), причем, если угодно, можно и здесь, по «подражанию» умным взаимоотношениям, различать — a) умный эйдос чувственного конструирования категориальной ипостасийности, или *эйдол*, и b) результат этого конструирования — чувственное *количество*].

d

17. [Число в основе своей бесконечно не в смысле непрестанной увеличиваемости, но в смысле у м н о г о п р е д м е т а, служащего смысловым основанием для бесконечных проявлений жизни. Оно одновременно и бесконечно и ограниченно, определенно].

1. Как существует так называемое *бесконечное* число? a) Ведь [все] эти, [предыдущие], рассуждения дают ему [определенную] *границу*, [как и вообще всякий умный эйдос есть нечто строго ограниченное и резко определенное]. Это, конечно, и правильно, если только [у нас] будет действительно число, потому что беспредельное противоречит [самому понятию] числа. b) Но тогда как же все-таки мы говорим: «беспредельное число»? Может быть, мы здесь говорим это так же, как и в отношении беспредельной линии (беспре-

дельной мы называем линию не потому, что она имеет [действительно] это свойство [бесконечности], но потому что *возможно* примыслить для [данной линии, хотя и] наибольшей, например, для линии, охватывающей всю вселенную, линию еще большую? Ибо кто узнал количество данных вещей, может его удвоить [в] своей мысли (τῇ διανοίᾳ), не прибавляя для этого к прежнему числу [нового], потому что как, [в самом деле], можно было бы присоединить к [внешним] сущим [вещам] мысль и представление, находящиеся только в тебе, [в твоем субъекте]? [Значит, *мысль допускает бесконечное увеличение независимо от фактов опыта*].

2. [Если же мы вообще допускаем в мысли бесконечное увеличение линии, то], значит, мы скажем, что линия [*вообще*] *в умном мире беспредельна, так как* [*без этого*] *она была бы там только* [*чисто*] *количественной,* [количественно-беспредельной]. Наоборот, если [мы допустим, что она там не просто] количественна, то — она беспредельна *по* [*умному*] *числу,* [и] беспредельна в ином смысле, не в том, что она не имеет границ, которые бы нельзя было перейти[25]. [Но если линия в уме беспредельна, и беспредельна не количественно, но по своему числу, то опять спрашиваем:] как же [надо понимать], что [линия и число] беспредельны [в умном мире]?

3. [Это нужно так понимать, что] *мыслительная концепция границы* (προσνοούμενον πέρας) *не содержится в* [*самом*] *смысле* (ἐν τῷ λόγῳ) *линии-в-себе* (τῆς αὐτογραμμῆς). [Стало быть, линия беспредельна не в силу фактической способности своей к увеличению, но потому, что она *по смыслу* своему беспредельна].

a) [Если линия — в умном мире, то] как и где она содержится там? [Ясно, во-первых, что] она [по смыслу], конечно, позже числа, ибо единое [уже] созерцается в ней [и, стало быть, уже предполагается ею], и, кроме того, она [отправляется] от единого, [одной точки], и проходит до одного [определенного] размера. Но, [во-вторых], масштаб этого размера не содержит в себе количества. [Как мы установили раньше, число предшествует количеству: число — в умном мире, количество — результат счета чувственных вещей. Но вот, исследуя понятие линии, мы находим, что ей, как и всегда, предшествует умное число, но в ней, оказывается, нет никакого количества: она — не количество чувственных вещей и процессов]. Но [в таком случае], *где* же эта линия находится? b) Уж не в мыслительном ли определении только (ἐν τῇ νοήσει ὁριστικῇ)? [Не только это, однако]. *Она — еще и вещь,* но, конечно, вещь *разума*

[25]Фичино (472): «Quod non liceat pertransire». Мюллер (362): «unermesslich lang». Буйе (401), как у меня.

(νοερόν). Ибо и все [обстоит] таким же образом; оно и умно, [мыслительно] (νοερά) и как-то есть и вещь. И относительно поверхности, тела и всех фигур, [если они существуют в умном мире], есть также [соответственное] «где» и «как» [в виде умных определений], так как, очевидно, не мы [сами] примышляем [от себя] эти фигуры. Доказательством этого является то, что фигура мира предшествует нам, равно как и прочее, что является физическими формами в вещах природы, и что, стало быть, необходимым образом существует до тел в качестве вне-фигурных [оформлений] умного мира и первых фигур. Ибо это — формы (μορφαί), которые не существуют в других вещах, но, будучи сами при себе, не нуждаются в [пространственном] протяжении, так как протяженное [есть признак уже] иных, [инобытийных вещей].

4. Следовательно, везде существует в сущем единственная фигура, расчленена же она или в живом, или до живого. a) Под расчленением я понимаю не то, что она стала величиной, но то, что каждый [момент] ее разделен в отношении к каждому [другому моменту] в соответствии с [определенной] живой [субстанцией, т. е. я имею здесь в виду чисто *смысловое* расчленение, расчлененность *смысла в себе*], и придана она телам умного мира, как, например, умная пирамида, если угодно, придана [в качестве оформляющего принципа] умному огню. b) Вследствие этого, [т. е. такого строения универсальной фигуры мира], наш мир хочет подражать [ей], хотя он и не может [этого достигнуть] по причине материи, [в которую он погружен], и [хочет подражать] прочим [фигурам] по аналогии, поскольку это имеет значение для чувственных вещей. c) Но [фигура эта] находится в живой [субстанции только] потому ли, что это — живая [субстанция]? [*Нет, не потому*]. В уме она находится *раньше*. Конечно, она находится [и] в живой [субстанции]. Однако, если бы живая [субстанция] содержала в себе ум, то [фигуры были бы] в ней исперва. Если же ум по [смысловому] порядку раньше, то [*фигуры*] *раньше* [*существуют*] *в уме*. Во всяком случае, если и души находятся во всесовершенной живой [субстанции], все же ум раньше. Но ум, говорит [Платон], видит все это *во всесовершенной живой* [*субстанции*, т. е. так, как все это налично в живой субстанции]. Если, значит, видит, то он [по смыслу] — позднее. Но это «он видит» можно высказать в том, смысле, что в этом видении [*впервые*] *возникает* [*самая*] *ипостась* [*живой субстанции*]. И в самом деле, [видящий ум], не есть [нечто] иное, [чем видимая жизнь],

но все — едино, и мышление содержит в себе чистую [смысловую] сферу, живая же [субстанция] — сферу жизни [26].

[5. В итоге: число в основе своей умно, но так как умное беспредельно по своему смыслу (ибо ничто конечное и меональное его не затрагивает), то и числа беспредельны: и потому беспредельность их не имеет ничего общего с бесконечной увеличиваемостью; беспредельность числа есть беспредельное «всесовершенство» умной жизни, вырастающей на его основе].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

18. [Продолжение учения об умной предельности и меональной беспредельности числа].

1. Во всяком случае, [умное] число имеет там определение [себя как числа]; мы можем примышлять число и большее того, которое дано, так что беспредельное [в числе] есть результат только числяющего [субъекта]. а) В умном мире, [где все строго оформлено и все дано сразу] нельзя примыслить число, большее [уже] примышленного, так как [*то самое, что мы его стараемся примыслить, указывает на то, что*] оно уже *есть* [*в умном мире*], ибо не было и не будет [там] недостатка [ни в каком числе] — так, чтобы нельзя было ничего к нему прибавить. b) Можно, [значит], считать умное число беспредельным потому, что оно *не вымерено* [считающим субъектом, что оно — источник беспредельных меональных увеличений], ибо чем же [оно могло бы быть вымерено]? Число, которое существует [там], существует как нацело единое, единосовокупное и, конечно, целое, как не охваченное никакой [меонально-чувственной] границей. Но *существует оно для себя тем, что оно есть* [*на самом деле*]. [В этом заключается умная определенность его бесконечности]. Да и вообще из сущего ничто не находится в [чувственных] границах, но быть ограниченным и быть измеренным [для умного числа] значит *испытывать препятствие к уходу в* [*чувственную*] *беспредельность* и не нуждаться в [чувственных] мерах [для порождения нового из себя бытия, наряду с собою]. [Поэтому] умные числа [не есть нечто измеримое, но] *сами есть* [*умные*] *меры,* откуда и все, [как размеренное ими], прекрасно. [Рассмотрим теперь, какое

---

[26] Καὶ ἡ νόησις δὲ ψιλὴν ἔχει σφαῖραν, τὸ δὲ ζῷον σφαῖραν. Мюллер (363), можно сказать, издевается над Плотином, внося в свой перевод пошлость избитой и искаженной терминологии: «Das Denken hat eine rein abstracte Sphäre, das lebende Wesen aber ist die Sphäre des [concreten] lebenden Wesen». Фичино (172): «ipsaque intelligentia nudam habet sphaeram». Буйе (403): «pure et simple». Надо подчеркнуть свободу ума именно от жизненного меонизирования.

отношение существует между числами как умной мерой и жизнью как размеренностью на основании этих умных мер].

2. [Жизнь, как числовая размеренность, — совершенна]. Жизнь, (ζῷον), поскольку она [нечто] живое, прекрасна, содержа [в себе] наилучшую [жизнь]; и никакой вид жизни в ней не отсутствует. И, с другой стороны, не содержит она жизнь и в смешении со смертью, ибо нет [в ней] ничего ни смертного, ни умирающего. Эта жизнь живого в себе не есть нечто бессильное, но жизнь — первая, очевиднейшая и содержащая [в себе] цельную силу жизни (τὸ τρανὸν τοῦ ζῆν) [27], как и первый свет, от которого [истекая], и живут тамошние души и существуют идущие сюда. Она знает, *почему* она живет и для какой *цели*, [являющейся для нее опять тем самым], откуда она истекает для жизни, ибо *исток ее* (ἐξ οὗ) и есть цель (εἰς ὅ) ее.

3. [Но *ум еще выше жизни*, ибо осмысляет и размеряет ее]. Всеобщая мудрость и универсальный ум, имманентный [жизни] и сосуществующий [ей] и целокупно объединенный с нею (ἐπὼν καὶ συνὼν καὶ ὁμοῦ ὄν), творит ее еще лучшей при помощи [некоего умного] расцвечивания, и, соединяя с мудростью, заставляет ее красоту являться еще более достойной почитания. Если уже и здесь мудрая жизнь есть поистине нечто достойное чести и прекрасное, хотя оно и видится, [является], здесь в затемненном виде, то там она является во всей чистоте, ибо там она дает видящему [самое] видение и способность жить с высшей интенсивностью и с большим напряжением видеть живые [существа] и, наконец, [прямо] *стать тем, что он видит*. Здесь, [в чувственном мире], наш взгляд часто падает также и на неодушевленные [предметы]; и даже всякий раз, когда он и падает на живое, все же ему видны раньше неживые моменты из живого, и сокровенная жизнь [живого] находится в смешении [с тьмой и умиранием]. Там же, [напротив], все — живо, и живые существа живы целиком и чисты; и даже если возьмешь что-нибудь как не живое, то [тем самым оно уже], блеснуло тотчас же во всей своей жизни. Созерцавший сущность, проникающую собою [умный мир] и доставляющую ему жизнь, неподверженную изменениям, равно как доставляющую ему [имманентно] присущее ему знание и мудрость, и узрение, уже не сможет без улыбки смотреть на весь дольний мир, взятый целиком, из-за его потуг быть [истинной] сущностью. В ум-

[27] Редкое τὸ τρανόν Фичино (473) переводит так: «habens integrum vitae vigorem». Буйе (404), по-видимому, это место просто пропускает, потому что его перевод «pleine de vigueur et d'énergie» относится скорее к предшествующему ἐναργεστάτη, хотя это было бы тоже неверным переводом. Мюллер (364) произвольно усложняет: «die durchdringende Kraft des Leben besitzenden Lebens».

ном мире пребывает жизнь, пребывает ум, и сущие [предметы] покоятся в вечности. Ничто [там] не выходит [из сферы сущего], ничто не меняет его и не сдвигает, ибо кроме него нет ничего сущего, что могло бы касаться его, а если что-нибудь и было бы, то оно было бы ниже его, [подчинено ему], и если ли бы существовало что-нибудь противоположное ему, то оно осталось бы неаффицированным со стороны этого противоположного, ибо, будучи [только] сущим, [это противоположное, все равно], не могло бы определить его как сущее, но [делает это] другой [принцип], общий [для всего сущего и не-сущего], предшествующий ему [по смыслу, и он-то и есть сущее-в-себе. Поэтому прав Парменид, сказавший, что сущее есть единство. И не аффицируется сущее — не в результате [простого] отсутствия [всего иного], но потому, что оно —*сущее*. [Другими словами, *сущее есть эйдос и ум*, который, как бы ни менялся, должен оставаться самим собою, иначе невозможно будет и никакое изменение ни его, ни чего-нибудь иного]. Только ведь этим сущим есть-в-себе. В самом деле, как можно было бы отнять у него, [у сущего-в-себе], сущее или что-нибудь другое, что воистину энергийно существует и что [зависит] от него? Пока оно существует, [оно все это] принимает на себя. Оно существует всегда, отсюда — и все это, [ему свойственное, существует всегда]. Так велико [сущее] в своей силе и красоте, что очаровывает [нас], и все подчиняется ему, радуется, [одному] тому, что имеет след его [на себе], и по нему ищет благо. Ибо бытие раньше блага, если иметь в виду наши стремления к благу, [т. е. стремясь к благу, мы должны пойти сквозь сферу чистого сущего]. И весь этот, [наш], мир стремится и жить и тем, чем есть [само сущее]. [Только] само по себе бытие довлеет самому себе.

[4. Следовательно, становится совершенно ясным, почему умное число выше живого числа, и почему первое — принцип благоустроенности второго, а вместе с тем и всего прочего, например, чувственного, что рождается на основе мировой души и жизни].

Перевод трактата Плотина «О прекрасном» (I 6) впервые был опубликован в сборнике «Античные мыслители об искусстве» (М., 1937. С. 198—205), вышедшем под редакцией В. Ф. Асмуса. К сожалению, нам ничего не известно об авторе этого перевода, не известно даже его имени: вышеназванное издание не сообщает даже самых кратких сведений о переводчике. Нетрудно догадаться о причинах этого в книге 1937 года. Вполне определенно можно говорить о том, что перевод трактата «О прекрасном» выполнен с большим мастерством, что является скорее исключением, нежели правилом в истории «русского Плотина», — тем более приходится сожалеть, что его переводчик участвует в нашем издании анонимно.

О ПРЕКРАСНОМ (I 6)

I. Прекрасное преимущественно воспринимается зрением, но также и слухом в сочетаниях слов и во всей музыке, ибо и мелодии и ритмы прекрасны. Для тех же, кто от чувственного восприятия восходит выше, прекрасны также занятия, поступки, привычные свойства, знания и красота добродетелей. Существует ли что-либо прекрасное сверх всего этого, выяснится само собою. Итак, что же такое заставляет тела казаться прекрасными, а слух признавать звуки прекрасными, каким образом, далее, прекрасно все то, что относится к душе? И прекрасно ли все благодаря одному и тому же или же одна красота в одном теле, иная — в другом? И что же такое эти красоты или эта красота? Ибо одно прекрасно не по самой своей природе, например, тела, но чрез приобщение [красоте], другое же прекрасно само по себе, например, добродетель. Ибо одни и те же тела иногда кажутся прекрасными, иногда же не прекрасными, как если бы иное дело было — быть телом и иное дело — быть п р е к р а с н ы м телом. Итак, что же такое это присутствующее в телах [начало]? Ибо его нужно рассмотреть прежде всего. Что есть то, что движет взоры созерцающих, обращает их на себя, привлекает и доставляет радость созерцанием? Найдя это, мы скоро узрели бы и остальное, воспользовавшись найденным, как лестницей. Почти все, можно сказать, утверждают, что красоту, воспринимаемую зрением, порождает соразмерность (συμμετρία) частей друг с другом и с целыми, в связи с прелестью красок. И для тех, кто это утверждает, и вообще для всех остальных, быть прекрасным — значит быть

симметричным и соразмерным. Для них ничто простое не будет прекрасным, а необходимым образом лишь сложное, и [лишь] целое будет для них прекрасным. Отдельные же части не будут для них прекрасны, части должны согласоваться с целым, чтобы получилось прекрасное. Между тем, если целое прекрасно, то и части должны быть прекрасны, ибо [прекрасное] не [может состоять] из безобразных частей, но все части должны получить красоту. И прекрасные краски, как, например, свет солнца, так как они просты и имеют красоту не благодаря симметрии, будут для них исключены из прекрасного. Каким образом золото [будет для них] прекрасным? И каким образом будет прекрасным вид ночной зарницы или звезд? Равным образом будет исключено простое и из области звуков; между тем любой в отдельности взятый звук прекрасной мелодии будет прекрасным сам по себе. Если же одно и то же лицо, при остающейся неизменною симметрии, иногда кажется прекрасным, иногда же не прекрасным, то разве не надлежит сказать, что прекрасным будет в том, что соразмерно, нечто *иное*, и соразмерное будет прекрасным *чрез это иное*? Если же, переходя к занятиям и прекрасным речам, и в них причиною [красоты] объявили бы соразмерное, то какую симметрию можно было бы указать в прекрасных занятиях или в законах, или же в математических знаниях и вообще в науках? Как умозрения могут быть симметричны друг с другом? Если тем, что они согласуются друг с другом, то и в дурном могут быть соответствие и согласие (ὁμόλογα τε καὶ συμφωνία). Так, положение «справедливость — благородное слабоумие» согласуется и гармонирует с положением «скромность — это глупость», оба они соответствуют друг другу. Что же касается добродетели, то всякая добродетель, несомненно, — красота души, притом красота более истинная, чем прежде упомянутые. Но как такая красота будет симметричной? Ибо она не симметрична ни как величина, ни как число. И так как в душе много частей, то какова будет соразмерность связи или же смешения частей или же умозрений (θεωρημάτων)? И чем же была бы красота одного только ума, самого по себе?

II. Итак, возвращаясь вновь к началу, скажем, что же такое прекрасное в телах. Прежде всего это нечто, чувственно воспринимаемое нами с первого взгляда, и душа схватывает его, как бы разумея, и, распознав, принимает в себя и как бы настраивается на один с ним лад; натолкнувшись же на безобразное, отвращается от него, отказывается принять, не гармонируя с безобразным и чуждаясь его. Относительно этого скажем так: душа, будучи по природе своей тем, что́ она есть, и принадлежа, по своей сущности, к лучшему в ряду существующего, как увидит нечто сродное себе или след сродного, радуется и изумляется, принимает в себя и вспоминает о себе и о

всем, что принадлежит ей. Какое же сходство между прекрасным здесь и прекрасным там? Ибо если есть сходство, они будут сходны. Каким же образом прекрасны и те и эти вещи? Эти прекрасны через приобщение идее (μετοχῇ εἴδους), скажем мы. Ибо все бесформенное, способное по природе своей принять форму и идею и лишенное, однако, ума и идеи, безобразно и чуждо божественному уму, чуждое же уму вполне безобразно. Безобразно и то, что не преодолено формою и умом, так как материя не допускает полного оформления согласно идее. Итак, идея, привходя [к материи], приводит в порядок то, что благодаря сочетанию должно сделаться единым из многих частей, и приводит в единую полноту целого, и в силу согласия делает единым. И так как сама идея была единою, то и оформляемому надлежало быть единым, насколько это возможно для него, состоящего из многих [частей]. Итак, красота водворяется в нем — когда оно уже приведено в единство, — сообщая себя и частям и целому. Если же идея встречается с чем-либо единым и состоящим из однородных частей, то она и его вводит в некоторое целое, например, когда искусство сообщает красоту всему зданию с его частями, а природа — одному камню. Таким-то образом возникает прекрасное тело чрез приобщение уму, исходящему от божественного [начала].

III. Постигает же красоту предназначенная для ее постижения способность (δύναμις), и нет ничего более важного, чем она, для суждения о том, что ее касается, если даже в суждении принимает участие и остальная душа. Может быть, и сама душа высказывает такое [суждение], приноровляясь к имеющейся в ней идее и пользуясь ею для суждения, как линейкой [пользуются для суждения] о прямой [линии]. Но каким же образом телесное согласуется с тем, что сверхтелесно? Каким образом зодчий, сопоставив внешний вид здания с внутренней идеей его, говорит, что оно прекрасно? Не потому ли, быть может, что внешний вид здания, если удалить камни, и есть внутренняя его идея, разделенная внешнею косной материей, идея неделимая, хотя бы и проявляющаяся во многих [зданиях]. Итак, когда ощущение видит в телах идею — связующую и преодолевающую противную ей, лишенную формы материю, — или же форму, надлежащим образом проступающую на других формах, оно собирает вместе рассеянное по частям, возносит к себе и вводит внутрь уже нераздельным на части, делает его созвучащим, согласным и дружественным с внутренней [формой]; как, например, хороший человек подмечает приятный ему след добродетели в юноше, согласующийся с внутренней истинною [добродетелью]. Простая же красота цвета [возникает] благодаря форме и преодолению темного начала в материи присутствием света, а свет бестелесен, он — ум и

идея. Поэтому и самый огонь прекрасен более остальных тел, так как по отношению к остальным элементам он занимает место идеи, ибо он и выше других тел по положению и самое легкое из тел, будучи близким к бестелесному. Один огонь не принимает в себя остальных тел, остальные же тела принимают его. Ибо другие тела нагреваются, огонь же не охлаждается. И огонь изначально имеет цвет, остальные же тела от него получают идею цвета; итак, огонь блестит и сверкает, будучи как бы формою; все же, что не властвует [над материей], так как обладает скудным светом, не прекрасно, как не причастное всецело идее цвета. Гармонии же, скрытые [в душе], делают явными [гармонии] в звуках, и таким образом делают душу способною постичь прекрасное, показывая в другом то же самое. Душа сопровождает чувственно воспринимаемые гармонии, чтобы измерить их в числах не во всяком отношении, но лишь в том, которое служило бы для порождения идеи и ее господства. Этим ограничимся о прекрасных вещах в чувственном восприятии, которые, выбегая наподобие образов и теней, входят в материю — украшают ее и изумляют своим появлением.

IV. Теперь, восходя вверх, надлежит рассмотреть прекрасное более высокого порядка, — [прекрасное], которое уже не дано видеть чувственному восприятию, но [которое] душа видит и схватывает без органов, оставив чувственное восприятие пребывать внизу. Подобно тому как относительно чувственно воспринимаемых прекрасных вещей не может говорить тот, кто, подобно некоторым слепым от рождения, не видел их и не воспринимал как прекрасные, таким же образом и о красоте занятий [не может говорить тот], кто не воспринимал красоту занятий и знаний и тому подобных вещей; равным образом и о сиянии добродетели [не может говорить тот], кто не представляет, как прекрасен лик справедливости и умеренности, и что вечерняя и утренняя звезды не столь прекрасны. Но нужно видеть [эту красоту] тем самым, чем душа взирает на подобные вещи, и, видя ее, испытывать наслаждение и потрясение и изумляться много больше, чем телесной красоте, так как соприкасаешься уже с истинным. Ибо эти душевные состояния должны возникать по поводу чего бы то ни было прекрасного, — изумление и сладостное потрясение и томление, и любовь и радостное волнение; подобные состояния можно испытывать — и души [действительно] испытывают их и относительно незримого, — можно сказать, все души, предпочтительно же те из них, которые более склонны к любви, как и телесную красоту видят все, но не всех одинаково волнует она, но некоторых людей, в особенности тех, о которых мы говорим: «он любит».

V. Итак, надлежит рассмотреть и то из пробуждающего любовь к себе, что не [дано] в чувственном восприятии. Чтó испытываете вы от так называемых прекрасных занятий, и прекрасного характера, и скромных нравов, и вообще добродетельных дел и расположений [духа] и от красоты душевной? Чтó испытываете, когда созерцаете свою внутреннюю красоту? Каким образом приходите в вакхический восторг, бываете взволнованы, страстно желаете любовно сочетаться с самим собою, собирая самих себя от тел? Ибо именно это испытывают истинно влюбленные. Чтó вызывает в них эти состояния? Не фигура, не цвет и не какая-либо величина, но душа, сама бесцветная и обладающая бесцветной мудростью (σωφροσύνη), и прочий блеск добродетелей [вызывают подобные чувства], когда вы или в себе видите или в другом созерцаете величие души, и справедливый нрав, и чистую умеренность, и храбрость с мужественным лицом, и достоинство и стыдливость, проступающую в бестрепетном, беспечальном и бесстрастном расположении духа, и сверх всего этого еще богоподобный сияющий ум. Итак, восхищаясь (ἀγάμενοι) всем этим и любя, почему мы называем все это прекрасным? Ибо все это существует и проявляется, и кто видит это, никогда не скажет чего-либо иного, кроме того, что все это — истинно сущее. [Но] чтó такое истинно сущее? Быть может, прекрасное[?] Однако разум еще стремится [узнать], чтó делает это существо, чтобы душа становилась прелестною, чтó украшает все добродетели, точно сиянием. Если угодно, ты можешь, взяв противоположное, чтó именно в душе безобразно, противопоставить [его прекрасному]. Если мы скажем, что такое безобразное и почему, то, быть может, скоро натолкнемся на то, что ищем. Допустим душу безобразную, невоздержную и несправедливую, полную всевозможных страстей, величайшего беспокойства, пребывающую в страхе из трусости, в зависти по своей мелочности, помышляющую исключительно о вещах тленных и низменных, всячески извращенную, любящую нечистые наслаждения, живущую жизнью, сообразной с тем, что она испытывает чрез тело, находящую удовольствие в постыдном. Итак, не скажем ли мы, что самое это постыдное безобразие прививается душе под личиною приобретенной красоты, что это безобразие позорит ее, делает нечистою, замаранной всякими пороками, неспособною более ни к чистой жизни, ни к чистым чувствам, влачащею чрез соприкосновения со злом тусклое, невзрачное существование, таящее в себе многие зародыши смерти, не видящею уже того, что душе надлежит видеть; [не скажем ли мы], что безобразие не позволяет душе оставаться в ней самой, так как ее непрестанно влечет к внешнему, низменному и темному? Будучи же нечистой и всячески терзаемая влечениями к вещам чувственным, с большою примесью тела, глубоко погрязшая

в материи и воспринявшая ее в себя, душа, полагаю я, изменила свою идею на другую в силу смешения с худшим; подобно тому как кто-либо, погрузившись в тину или грязь, уже не являл бы той красоты, которую имел, но лишь следы грязи или тины, а видно было бы [лишь] то, что запечатлелось [на нем] от тины или грязи. Безобразие его возникло от присоединения постороннего [тела]; и если он хочет, чтобы была прежняя красота, ему нужно, вымывшись и очистившись, стать тем, чем он был. Итак, мы едва ли ошибемся, сказав, что душа становится безобразною в силу смешения и соединения с телом и материей и склонности к ним. Это безобразие заключается в том, что душа бывает не чистою, не несмешанною, подобно тому как и золото [становится безобразным], если покрывается землистыми [частицами], и если кто-нибудь удалит их, то останется [чистое] золото, и оно будет прекрасным, обособленное от прочих [тел], оставаясь самим собою. Подобным же образом и душа, отстранившись от вожделений, которые имеет через тело, если слишком ему приобщается, освободившись от прочих страстей, и очистившись от того, что имеет от вхождения в тело, оставшись наедине с собою, слагает с себя все безобразие, [возникающее] от чуждой [ей] природы.

VI. Итак, как гласит старинное изречение, и умеренность, и мужество, и всякая добродетель, и самая мудрость (φρόνησις) заключаются в очищении. Поэтому и мистерии (τελεταί) правильно вещают, что кто не очистится, будет пребывать в преисподней, в грязи, ибо нечистое любит грязь по [самой] порочности [своей], как и свиньи, нечистые телом, радуются грязи. В чем ином истинная умеренность, как не в том, чтобы не приобщаться телесным наслаждениям, избегать их как нечистых и свойственных нечистому? Мужество же — небоязнь смерти. А смерть — отделение души от тела. Не страшится этого тот, кто жаждет остаться один [отделенным от тела]. Величие же души — презрение к вещам тленным. А мудрость — это мышление, отвращающееся от низменного, ведущее душу к [миру] высшему.

Итак, душа очищенная становится идеею и умом, вполне бестелесною, разумною (νοερά), всецело принадлежит божеству, в котором источник прекрасного и всего подобного, что сродни ему. Итак, душа, возведенная к уму, — прекрасное во много большей степени. Красота, свойственная душе от природы, а не заимствованная, и есть ум и то, что проистекает из ума, ибо лишь тогда бывает поистине только душою. Поэтому-то правильно говорится, что добро и красота для души заключаются в том, чтобы уподобиться богу, ибо оттуда прекрасное и всякий иной удел сущего. Скорее же сущее и есть красота, а другая природа, [т. е. материя], — безобразное; оно

же и первое зло, равно как то, [т. е. сущее], есть доброе и прекрасное, или же и добро и красота. Одинаковым образом надлежит исследовать как прекрасное и доброе, так и безобразное и дурное; и на первом месте следует поставить красоту, тождественную с добром, из которого проистекает непосредственно ум как прекрасное. Душа же — прекрасное благодаря уму, а все остальное прекрасное — в поступках, в занятиях — прекрасно уже благодаря душе, дающей форму.

Душа, равным образом, делает уже прекрасными и те тела, которые так называются: так как душа божественна и как бы часть прекрасного, то [все вещи], с которыми душа соприкасается и подчиняет их себе, она делает прекрасными, насколько они способны приобщиться красоте.

VII. Итак, вознесемся вновь к добру, к которому стремится всякая душа. Если кто видел его, тот знает, чтó я говорю, каким образом оно прекрасно, ибо оно, как добро, желанно, и к нему [чувствуется] тяготение. Достигает же его тот, кто восходит вверх, обращается к нему и снимает с себя одежды, которые мы надеваем, сходя вниз, подобно тому как входящие в святая святых предварительно должны очиститься, снять одежды и войти обнаженными, до тех пор пока человек, отрешившись в этом восхождении от всего чуждого богу, не будет созерцать лицом к лицу само божественное, ясное, простое, чистое, от которого все зависит, на него взирает, ради него существует, живет и мыслит, ибо оно — причина и ума и бытия. Итак, если кто узревает его, какою любовью воспылает он, какое страстное томление испытывает, желая слиться с ним воедино, какое почувствует потрясение, смешанное с блаженством! Кто еще не лицезрел его, тот стремится к нему как к благу; кто же видел, тот восхищается как прекрасным, бывает преисполнен изумления, смешанного с блаженством, испытывает безболезненное потрясение, любит истинною любовью, со страстным пылом, смеется над всякою другою любовью и презирает то, что прежде считал прекрасным. Подобное испытывают те, кто, после того как им случилось созерцать формы богов или демонов, уже не может одинаково воспринимать красоты прочих тел. Что же, думается нам, [должен испытать] тот, кто узрел само прекрасное, чистое в самом себе, не отягощенное плотью или телом, [находящееся] и не на земле и не на небе, чтобы было чистым? Ибо все это приобретено, смешано, не первоначало, но от него [проистекает].

Итак, если кто-либо узрел то, что стоит во главе хоровода всех вещей, что дает, оставаясь в самом себе, и ничего в себя не принимает, узрел, пребывая в созерцании подобного и наслаждаясь им, в каком еще прекрасном нуждался бы он? Оно, будучи само наивысшей

и первой красотой, делает любящих его прекрасными и достойными любви. Ради него души вступают в величайшее и напряженнейшее состязание, ради него все усилия, чтобы не остаться бездольным в лучшем созерцании, и кто достигает его, счастлив, созерцая блаженный вид, и несчастен тот, кто не достигает. Ибо несчастен не тот, кто лишен красивых красок или тел, или силы, власти и царства, но тот, кто лишен единственно этого, ради чего надлежит отказаться от царства и от власти над всей землею, и морем, и небом, если кто-либо, оставив и презрев все это и обратившись к [божественной красоте], узрел бы ее.

VIII. Каким же образом? С помощью какого средства? Как кто-либо будет созерцать неизреченную красоту, как бы остающуюся во святая святых и не выходящую наружу, дабы не узрел ее и непосвященный? Пусть тот, кто может, идет и проникает внутрь, оставив наружу телесное зрение и не обращаясь назад к прежнему блеску и красоте тел. Ибо тому, кто взирает на прекрасное в телах, надлежит не гнаться за ним, но, зная, что оно — образы, следы и тени, стремиться к тому, образом чего являются прекрасные вещи. Ибо если бы кто-нибудь погнался, желая схватить, как истинное, [за тем], что [на деле] подобно отражению прекрасного образа в воде, [тот испытал бы то же, что Нарцисс, который], как гласит, помнится, некий миф, желая поймать [свое изображение в воде], погрузившись в источник, исчез в нем. Подобным же образом и тот, кто находится во власти прекрасных тел и не отстраняется [от них], уже не телом, а душою погрузится в темные и ужасные для ума бездны, пребывая там слепым в преисподней, и [таким образом] и здесь и там он будет обращаться среди теней. Вернее [поэтому было бы], если бы кто-либо возвестил: бежим в дорогое отечество. Но что это за бегство? И как мы бежим? От волшебницы Цирцеи или от Калипсо, как говорит Одиссей в темных выражениях, [разумея], как мне кажется, что ему не нравится оставаться, хотя и есть услада для глаз, и он в общении со всяческой чувственной красотой. Отечество же наше там, откуда мы пришли, и отец [наш] там. Итак, каков же путь и каково бегство? Не ногами нужно совершать его, ибо ноги всюду переносят нас с одной земли на другую, и не нужно тебе приготовлять повозку с лошадьми или корабль, но оставить все это и даже не смотреть [на это], а, будто закрыв глаза, заменить [телесное] зрение другим и пробудить [духовное зрение], которое имеется во всех, а пользуются им немногие.

IX. Итак, что же созерцает то внутреннее зрение? Только что пробужденное, оно не вполне может смотреть на блестящие предметы. Итак, сама душа должна приучиться прежде всего взирать на прекрасные занятия; затем на прекрасные дела — не те, которые

порождаются искусствами, но [те, которые] делаются так называемыми хорошими людьми, а затем [уже] взирать на душу тех, кто совершает прекрасные дела. Итак, каким же образом узрел бы ты красоту хорошей души? Обратись к самому себе и посмотри.

Если же не усмотришь красоты в самом себе, поступай подобно творцу статуи, которая должна сделаться красивой: одно он отсекает, другое полирует, одно сглаживает, другое подчищает, пока не выявит лицо статуи прекрасным. Так и ты: удали лишнее; выпрями то, что криво; очистив темное, сделай его сияющим; и не прекращай обрабатывать свою статую, пока не заблистает перед тобою богоподобная сияющая красота добродетели, пока не узришь мудрость (σωφροσύνη), восседающую в священном чистом [величии]. Если ты сделаешься этим, и узришь это, и будешь пребывать чистым с самим собою, не имея никакого препятствия к тому, чтобы стать, таким образом, одним, и не имея ничего, смешанного с самим собою внутри, но всецело самим только истинным светом, не измеряемым величиною, не описываемым какой-либо фигурою себе в умаление, не возрастающим в величине в силу своей беспредельности, но совершенно неизмеримым как бы превыше всякой меры и превосходнее всякого количества; если узришь себя сделавшимся таким, то, став уже самим зрением, полагаясь на самого себя и взойдя уже на такую высоту, не нуждаясь более в руководителе, смотри внимательно, ибо только это одно взирает на великую красоту. Если же [взор] обратился бы к созерцанию затуманенным пороками и не очищенным или слабым от малодушия, неспособным взирать на очень блестящие предметы, то он ничего не увидит, хотя бы кто-нибудь другой присутствующий показал бы ему то, что доступно зрению. Ибо то, что зрит, нужно обращать к созерцанию, сделав его родственным и подобным зримому. Ведь никогда око наше не узрело бы солнца, не сделавшись солнцеподобным; и душа не узрела бы прекрасное, не сделавшись прекрасной. Итак, пусть прежде сделается богоподобным всякий и прекрасным всякий, если он хочет созерцать божественное и прекрасное. Ибо прежде всего он, восходя, придет к уму, и там познает все прекрасные идеи и скажет, что красота эта — идеи.

Ибо все прекрасно благодаря идеям — порождениям и сущности ума. То же, что превыше ума, мы называем природою добра, распространяющей вокруг себя прекрасное; так что, в общем итоге, первое, [что встречается], это прекрасное. Разделяя же [само] умопостигаемое, ты скажешь, что умопостигаемая красота — место идей, а добро, стоящее превыше красоты, — источник и первоначало прекрасного.

Или же в одном и том же [источнике] поместишь добро и высшее прекрасное, за исключением того, что там прекрасное.

Главы 4—5 из трактата Плотина «О диалектике» (I 3) и глава 9 из трактата «О благе или едином» (VI 9) публикуются по изданию «Антология мировой философии», т. 1, ч. 1, М., 1969, с. 538—539, 552—554. Перевод выполнен А. Ф. Лосевым по изданию: Plotini Enneades, ed. R. Volkmann, I—II, Lipsiae, 1883—1884.

[Из трактата «О ДИАЛЕКТИКЕ»]

I 3, 4—5. Диалектика есть способность давать в логосе [мысленное и словесное] определение каждой вещи, что она есть и чем отличается от других вещей и что у нее общее с ними и, кроме того, где место каждой из них, и есть ли она сущность, и сколько имеется сущих и, с другой стороны, не-сущих, отличных от сущих. Она говорит и о благе, и о не-благе, и о том, что относится к благу, и о противоположном ему, и о том, что вечно, и, конечно, о том, что не таково; [говорит] обо всем она на основании знания, а не мнения. Отказавшись от блуждания в области чувственного, она утверждается в области умопостигаемого и там занимается тем, что отвергает ложь и питает душу в так называемой обители истины. Она пользуется Платоновым делением для различения идей, равно как и для определения смысловой единичности, пользуется им, далее, для [установления] первых родов [сущего], мысленно сочетая их, пока не пройдет всю область умопостигаемого, и снова расчленяя их, пока не дойдет до первоначала. Тогда она успокаивается, по крайней мере, пока она там, она сохраняет молчание и, не занимаясь уже множеством дел, но собираясь в единое, зрит, передавая так называемое логическое учение о посылках и силлогизмах — словно [некое] умение писать — другому искусству; считая кое-что из этого необходимым для искусства, она все это разбирает, равно как и прочее, считая кое-что из этого полезным, а кое-что излишним и отвечающим способу исследования в этой [области].

Но откуда это знание берет свои начала? Конечно, ум дает ей очевидные начала, если только душа способна их постичь. Душа затем вытекающее из них соединяет, сочетает и различает, пока не доходит до совершенного ума. В самом деле, [диалектика], сказал [Платон], есть самое чистое в уме и мышлении. Будучи наиболее ценной из всех наших способностей, она необходимо занимается сущим и наиболее ценным, как мышление — сущим, как ум — тем, что за пределами сущего. Но что такое философия? Она самое

ценное. Но тождественна ли она с диалектикой? Нет, диалектика — [самая] ценная часть философии. В самом деле, не следует думать, что диалектика есть [лишь] орудие философа; она не состоит из пустых положений и правил, а трактует о вещах и имеет сущее как бы своей материей; она приступает к ним методически, имея вместе с положениями и вещи.

Ошибки и софизмы она принимает во внимание, когда их допускает кто-то иной, осуждает ложь как чуждое истинному в ней, полагая, что, когда кто-то предлагает ложь, это против правил истины. Стало быть, посылки не предмет ее познания, ибо они [только] буквы, а знает она только истину, зная тем самым то, что называется посылкой, и вообще знает душевные движения, то, что душа полагает [в посылках] и доказывает [в заключении], и доказывает то, что полагает, или что-то другое и идет ли речь о разном или о тождественном; когда все это ей встречается, она подходит к этому подобно восприятию. Однако тщательное исследование она предоставляет другому искусству, которое находит в этом удовлетворение.

[Из трактата «О БЛАГЕ ИЛИ ЕДИНОМ»]

VI 9, 9. В этом продвижении [дух] созерцает источник жизни, источник ума, начало сущего, причину блага, корень души, при этом они не изливаются из «того», чтобы потом его уменьшить. Оно ведь не телесная масса, да иначе порождаемое было бы тленным. И вот они, [произведения единого], вечны, потому что начало их пребывает неизменным, не разделяясь на них, но остается цельным. Потому и они остаются, как остается свет, если остается солнце. Мы не отрезаны [от этого единого] и не отделены [от него], даже если вторгшаяся природа тела и привлекла нас к себе; мы дышим и сохраняемся, хотя оно и не дает [ничего] и, кроме того, находится от нас на расстоянии. Однако оно вечно хороводительствует, пока оно есть то, что есть. При этом мы лучше существуем, когда обращены к нему, и там — наше благо, а быть вдали [от него] — значит быть одиноким и более слабым. Там и успокаивается душа, чуждая зла, вернувшись в место, чистое от зла. Там она мыслит, и там она бесстрастна. Там — истинная жизнь, ибо жизнь здесь — и без бога — есть [лишь] след, отображающий ту [жизнь]. А жизнь там есть активность ума, активностью и порождает душа богов в безмолвном прикосновении с «тем». Она порождает красоту, порождает справедливость, порождает добродетель. Этим бременеет душа, наполненная

богом, и это для нее начало и конец, начало — потому что она оттуда, и конец — потому что благо находится там, и, когда она туда прибывает, она становится тем, чем она, собственно, и была. А то, что здесь и среди этого мира, есть [для нее] падение, изгнание и потеря крыльев.

сно, что там — благо и прирожденный душе эрос, ввиду чего эрос связывается с душами и в писаниях, и в мифах. Но так как душа есть нечто отличное от бога и в то же время от него происходит, то она по необходимости любит его. И когда она находится там, она имеет небесный эрос. Ибо там Афродита небесная; здесь же она становится низменной подобно блуднице. Да и всякая душа — Афродита. И об этом таинственно повествуется как смысл — и о дне рождения Афродиты, и об эросе, который рожден вместе с ней. Следовательно, в своем естественном состоянии душа любит бога, стремясь к единению с ним, как девушка любит прекрасного отца прекрасной любовью. Когда же она как бы ослепляется браком, вступая в становление, она меняет [свою любовь] на другую, земную любовь и ведет необузданную жизнь вдали от отца. Возненавидев же вновь здешнюю необузданность и очистившись от здешнего, она снова отправляется к отцу и испытывает счастье. Кому же неизвестно это состояние, тот пусть поразмыслит о земной любви, о том, чего можно достигнуть, особенно любящему, и что предметы [чувственной] любви тленны и вредны, что это лишь любовь к видимости и что они переменчивы, поскольку они не есть истинный предмет любви, не наше благо и не то, что мы ищем. Истинный же предмет любви находится там, с чем и надлежит соединиться тому, кто его воспринял и истинно обладает им и не только охватывает его плотью. Всякий же, кто это увидел, знает, о чем я говорю, [то есть] как душа принимает иную жизнь, подходя сюда и уже подойдя и участвуя в нем, так что она в таком состоянии знает, что наличествует хороначальник истинной жизни и уже нет нужды в какой-либо иной [жизни]. Наоборот, необходимо отбросить все иное и иметь опору только в нем и только им и становиться, отбрасывая все прочее, во что мы облачены. Поэтому надо спешить выйти отсюда и негодовать на то, что приковывает нас к иному, дабы всей целокупностью нас самих охватить его и не иметь ни одной части, которой бы мы не соприкасались с богом. Таким образом, здесь можно созерцать и его, и себя самого, поскольку позволено созерцать; себя самого — пребывающим в свете, полным умопостигаемого света, скорее же самим светом, чистым, необременительным, легким, ставшим богом, вернее, сущим богом, воспламенившимся в то мгновение и как бы погасшим, если тяжесть вернулась опять.

Из шестого тома «Истории античной эстетики» («Поздний эллинизм». М., 1980, с. 421—482, 492—512, с. 699—704) публикуется перевод и анализ содержания трактатов «О природе, созерцании и Едином» (III 8), «О прекрасном» (I 6), «Об умной красоте» (V 8), «Об Эросе» (III 5), а также подробный пересказ трактата «О промысле» (III 2).

Трактат Плотина «Об умной красоте» в переводе А. Ф. Лосева впервые был опубликован в издании «История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли», т. I. М., 1962. Для публикации в очередном томе «Истории античной эстетики» перевод трактата был подвергнут Лосевым значительной правке, о чем сообщается в примечании к тексту перевода (см. ИАЭ, т. 6, с. 452). Всего А. Ф. Лосев внес около сорока изменений и исправлений в текст перевода 1962 г.

Пересказ трактата «О промысле» публикуется без изменений, но для удобства чтения в настоящем издании текст его разделен на абзацы таким образом, что изложение содержания каждой очередной главы трактата начинается с нового абзаца. После изложения содержания некоторых глав (именно гл. 3, 15, 16 и 17), мы помещаем также и их перевод, — эти главы в переводе Ю. А. Шичалина А. Ф. Лосев цитирует в разделе «В поисках последней и кратчайшей формулы эстетики Плотина» части пятой; текст перевода предваряется указанием переведенных строк (ибо полностью переведена только глава третья) и заключается в кавычки.

I. ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ТРАКТАТЫ ПЛОТИНА

§ 1. Трактат «О природе, созерцании и Едином» (III 8)

I. *Вступление* (о термине theōria). Трактат III 8, который имеет название «О природе, созерцании и Едином», можно разделить на *четыре* части. Первая часть (гл. 2—4) исследует вопрос о самосозерцании природы. Вторая (гл. 5—6) говорит о самосозерцании души. Третья (гл. 8) о самосозерцании в мышлении, имманентном жизни. Четвертая (гл. 9—11) о необходимости для мышления еще более высокого принципа, Начала, Единого или Блага. Кроме того, трактат содержит вступление (гл. 1), в котором говорится о задаче исследования, и общее резюме (гл. 7) о созерцании как цели всего сущего. Таким образом, последовательность

рассуждения в III 8 очень понятная: говорится все время о созерцании как об онтологическом процессе и рассматривается его иерархия в восходящем порядке — в материи, в душе, в уме и в Едином.

Для понимая этого трактата III 8, да и вообще для понимания всего Плотина и особенно его эстетики, необходимо освоиться с общеязыковым методом употребления у греков термина «созерцание».

Это «созерцание», по-гречески theōria, часто звучит, особенно по-русски, и слишком архаически и слишком торжественно, для чего имеются, конечно, свои историко-семасиологические причины, анализировать которые мы здесь не будем. То, что греческие философы понимают под этим термином, во-первых, есть указание на самую прямую и вполне непосредственную интуицию. Греческий философ может сказать, что он созерцает, например, камень или дерево. В первую очередь, однако, это есть просто непосредственное восприятие, самая обыкновенная и часто даже просто житейская интуиция. Поэтому уже из-за одной такой простой причины не нужно особенно пугаться данного термина.

Во-вторых, однако, являясь стихийными материалистами, греческие философы и в области чисто умственной все еще говорят о созерцании. Конечно, такого рода созерцание может ограничиваться только одним умом, или мышлением, может быть символическим, мифологическим, религиозным и вообще каким угодно. Дело, однако, не в этом. Все дело заключается в том, что грек не знает такого предмета, который был бы начисто бессмысленным и о котором ровно ничего нельзя было бы сказать. Всякий предмет для него есть нечто, то есть нечто так или иначе осмысленное. Даже его чисто физические очертания всегда нечто значат. А отсюда и вытекает у греков подлинное понимание данного термина. Это есть просто интуитивное представление о том или ином осмысленно сформированном и всегда наглядно данном предмете.

Этот предмет, конечно, может быть и чисто умственным, как, например, арифметические числа или геометрические фигуры. Но тут появляется еще один враг, мешающий правильному пониманию греческого термина. Этот враг — русский термин «умопостигаемый», или «умосозерцаемый», который в силу разных причин — мы их здесь не будем рассматривать — тоже звучит и архаически, и метафизически, и спиритуалистически, и религиозно, и мистически, и вообще как угодно торжественно.

Ничего подобного нет в греческом термине «созерцание». Ко всякого рода торжественным предметам он у греков, конечно, применялся. Но к этим предметам применялись и такие совсем уже мистически невинные термины, как «ощущение», «восприятие»,

«представление», «образ», «мышление», «наука» и т. д. Поэтому является смехотворно торжественным предприятием говорить, например, об умопостигаемых категориях у Платона, Аристотеля, стоиков и того же Плотина. Это просто категории самого обыкновенного мышления, категории мыслимых предметов, категории самой мыслимости, или ума, и часто просто логические категории. Здесь грек хотел показать только, что его мышление — такое же прямое и непосредственное, такое же простое и интуитивное, такое же картинное или вообще наглядное, как и всякое чувственное ощущение. Поэтому пугаться нам античного созерцания в мышлении так же нелепо, как и пугаться наглядности всякого чувственного восприятия. Торжественность и испуг растет у читателя еще и потому, что исследователи часто обозначают эти формы обыкновеннейшей мысли у греков какими-нибудь иностранными названиями, в отношении которых уже заранее многие испытывают какой-то внутренний трепет. Так, многие боятся термина «интеллектуальная интуиция», в то время как у греков это просто обозначает наглядность мысли и больше ничего. Падают в обморок некоторые читающие об «интеллигибельном мышлении» или о таком же созерцании, в то время как по-гречески это означает только то, что мы размышляем над мыслимыми предметами, которые обладают для нас всеми качествами наглядности, структуры или вообще сформированности.

Наконец, для многих современных читателей является уже совсем непонятным, как это вдруг греческие философы отождествляют созерцание предметов и их бытие. Действительно, новоевропейская философия, расколовшая субъект и объект и создавшая между ними непроходимую бездну, с большим трудом, да и то очень редко, понимает ту простую истину, что видеть можно только то, что есть, или мыслить можно только то, что так или иначе существует, пусть хотя бы даже и в фантазии. Греческому философу ничего не стоит сказать, что цветок мыслит самого себя; или что он есть какое-то созерцание; или самосозерцание; или мышление, или мышление самого себя.

Во всех этих выражениях имеет значение только одна античная особенность — не отрывать мысли о бытии от самого бытия. И если цветок созерцает самого себя, то с античной точки зрения это значит только то, что цветок имеет определенную форму и что эта форма не такая, о которой ничего сказать нельзя, но такая, которая вполне осмысленна или, по крайней мере, интуитивно дана, наглядно выражает свои свойства.

То, что мы в дальнейшем будем излагать из Плотина, далеко выходит за пределы тех невинных операций мысли, о которых мы

сейчас сказали. Плотин будет рассуждать о созерцании в очень оригинальном, углубленном и теоретически насыщенном смысле слова. Мы только хотели бы сказать, что та теория Плотина, которая формулируется в трактате III 8, в глубине своей является традиционно античной теорией, правда, сильно рефлектированной на высоком философском, логическом и эстетическом уровне.

Заметим к тому же, что и греческие слова «sophos», «мудрый», или «sophia», «мудрость», «премудрость», весьма сильно связаны с представлением о человеческой практике, о человеческом умении, и даже ремесле. По-гречески ничего не стоило сказать «мудрый плотник» или «мудрый мастер», поскольку под мудростью здесь всегда понимался практически настроенный ум и способность фактически осуществлять те или иные идеи. Поэтому не стоит удивляться тому, что одним из принципов красоты, по Плотину, является именно мудрость, или что в этом трактате III 8 «созерцание» и «творчество» будут сближаться до полного отождествления. Проводимая нами здесь концепция тождества созерцания и творчества у Плотина отнюдь не является какой-то неслыханной новостью. Для примера укажем на старую работу Бруно Снелля [1], в которой практически-технический характер понятия мудрости у греческих философов можно считать доказанным; это нетрудно усматривается на всех досократовских текстах. Даже в отношении Платона мы доказали это с приведением всех главнейших платоновских текстов на эту тему (ИАЭ II, с. 478—484). Только, может быть, ко времени Аристотеля стали размежевываться понятия теории и практики. По крайней мере об этом читаем впервые только у Дикеарха, ученика Аристотеля. Дикеарху (frg. 31 Wehrli) кажется противоестественным разрыв теории и практики, и он взывает к старинной философии, к тем знаменитым семи мудрецам, у которых то и другое было еще нераздельно. Разумеется, в эпоху эллинизма, в связи с известным разрывом субъекта и объекта, понятие созерцания противопоставляется понятию практики достаточно глубоко. Но в связи с укреплением и расширением эллинистического субъекта он вновь начинает набирать силу и вновь начинает проповедовать практику, но, конечно, уже обусловленную состоянием и намерениями субъекта. Г. Редлов [2], совершенно правильно объединяя теорию и практику для раннегреческих мыслителей, в связи с преувеличенным представлением об античном рабовладении неправильно интерпретирует позднейший рост

---

[1]Snell Br. Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie. Berlin, 1924, S. 1—20.1

[2]Redlow G. Theoria. Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike. Berlin, 1966, S. 14—36.

внутренней силы субъекта в якобы полном отрыве его от объективной действительности[1]. Однако гораздо правильнее об античной духовной активности писал Г. Фишер[2]. И Г. Редлов сам же противоречит себе, когда утверждает, что для Плотина созерцание и творчество есть одно и то же.

Таким образом, на основании изучения того, как у греков развивается самый термин «созерцание», в настоящее время с полной уверенностью можно сказать, что это античное созерцание никогда не было оторвано ни от человеческой практики и техники, ни вообще от человеческой деятельности. Но только характер этого отождествления созерцания и творчества в течение того тысячелетия, когда существовала античность, конечно, был самый разнообразный.

Имея все это в виду, попробуем проанализировать этот трактат Плотина III 8, характеризуемый обычно как очень трудный и страшно непонятный.

2. *Самосозерцание природы, души и ума.* Если брать данный трактат с самого начала, то здесь (гл. 1) ставится вопрос совершенно безоговорочно: «все стремится к созерцанию» (theōria), «всякая деятельность имеет стремление к созерцанию» (III 8, 1, 2). Далее, когда мы, например, шутим, мы преследуем какую-нибудь цель, то есть стремимся к какому-то познавательному равновесию, то есть стремимся к созерцанию. И вся природа, которая всегда так или иначе стремится и творит, стремится и творит созерцанием и для созерцания. Последующее изложение должно это показать.

а) Самосозерцание природы. Свое учение о созерцании в природе (гл. 2—4) Плотин развивает в трех направлениях. Созерцание есть процесс не вещественный, не психологический, но число *смысловой*, динамически-смысловой, и совершается оно без всякого «инструмента» (гл. 2, 1—34). Смысловая сущность созерцания *тождественна с творящей и бытийственной сущностью* природы (гл. 3, 1—23). Безмолвное созерцание природы само собой указует *на существование высших форм созерцания* (гл. 4, 1—47).

III 8, 2. В природе мы находим механическое движение и механическую причинность. Однако в природе есть и нечто такое, что этим совершенно необъяснимо. Именно: природное творчество, как и всякое творчество, творит «*в соответствии*» *с чем-то.* Когда мы созерцаем те или иные «пестрые» и разнообразные краски и фигуры, то для из понимания мало одних толчков или механических рычагов.

---

[1]Там же, с. 148—150.

[2]Fischer H. Die Aktualität Plotins. München, 1956.

Фигура и краска и вообще эйдос не могут быть созданы «руками или ногами или каким-нибудь инструментом, приспособленным или врожденным» (1—15). То, «в соответствии» с чем создают что-нибудь при помощи инструмента, есть особого рода «*сила*», «потенция», которая уже не может быть материальной. Она есть неделимая *цельность*, и в ней нельзя отделить движущееся от пребывающего. Она движется, поскольку она обусловливает собою движение в материи; но она и неподвижна как сфера смысла. Эта «сила» содержит в себе и «эйдос» и «материю», но не так содержит, что то и другое можно было бы здесь противопоставить (15—19). Нельзя сказать, что здесь содержится эйдос *и* материя. Сила, или потенция вещей, есть такой «смысл», который определил собою материю и сам определился ею; он не растаял, не распустился в материи, но остался все еще смыслом, хотя теперь он уже вобрал в себя смысловым образом материю и превратился из отвлеченного в конкретно определяющий, то есть в творящий смысл (19—27). «В животных и растениях смыслы суть творящие [принципы]» (27—28). «[Сама] природа есть смысл, который творит другой смысл в качестве собственного порождения, хотя и давая нечто субстрату, но сам пребывая [в себе]» (28—30). Вот этот смысл (logos), ставший потенцией (dynamis) материи без перехода в самую материю, и есть творящее в природе (30—34). Однако мы сейчас увидим, что это же самое есть и созерцание.

В самом деле, смысл определяет материю, то есть творит вещи. При этом он уже перестает быть смыслом просто, но делается смыслом деятельности, не переходя в самую деятельность, то есть он разделяется, *самопротивопоставляется*. Получается смысл сам по себе и смысл, воплощенный в материи. Но ведь это *тот же* самый, один и единственный смысл. Следовательно, факт воплощения смысла в материи возникает только потому, что смысл может самого же себя самому же себе противопоставлять, будучи поэтому сам для себя и субъектом и объектом. Но противопоставление смыслом себя самого себе же самому есть взаимоотраженность смысла, или созерцание; а для смысла быть тем, что он есть, это значит творить и переходить в деятельность, в творчество. Следовательно, созерцание, творчество и бытие тем, что есть, в природе — одно и то же. Если смысл есть творящая потенция, это значит, что он есть созерцание, или, точнее, самосозерцание. Так можно было бы понять нелегкую главу III 8, 3. Прочитаем ее.

«Как же она [природа], творя и таким именно образом творя, может участвовать в неком созерцании? А так, что *если смысл творит пребывая и в самом себе пребывая, то он, получается, и есть*

созерцание. Ведь деятельность, надо полагать, свершилась согласно смыслу, будучи, очевидно, иною в отношении смысла. Стало быть, смысл, хотя бы и связанный с деятельностью и направляющий ее, не есть еще сама деятельность. Но если он не деятельность, а [именно] смысл, то он — созерцание. При этом во всецелом смысле самый последний возникает из созерцания, оказываясь созерцанием в качестве предмета созерцания. Смысл же, предшествующий ему, в своей совокупности является каждый раз по-разному, то оказываясь уже не природой, а душой, то являясь в природе и природою. Но действительно ли и сам он возникает из созерцания? Да, во всяком случае, из созерцания. Но так ли, что он и сам себя имеет в качестве предмета созерцания? Или как? Действительно, он есть продукт (apotelesma) созерцания и чего-то *созерцавшего.* Но каким же образом она [природа] имеет это созерцание? Разумеется, она не имеет [созерцания, происшедшего] из понятия (ec logoy). «Происшедшим из понятия» я называю [дискурсивное] рассмотрение природой своего собственного содержания. По какой же причине она оказывается и жизнью, и смыслом, и творящей потенцией? Неужели потому, что [дискурсивное] рассмотрение есть еще неимение [того, что рассматривается]? Однако если это она [уже] имеет, то *именно потому, что она это имеет, она и творит.* Следовательно, бытие для нее тем, что она есть, это-то и [оказывается] для нее творчеством. Она есть созерцание и созерцательная данность (theōrēma), ибо она есть смысл. Благодаря тому что она является созерцанием, созерцательной данностью и смыслом, она и творит, поскольку она — все это. Творчество, следовательно, явлено нам как созерцание. Ибо оно результат пребывающего созерцания, созерцания, которое делает не иное что, как творит именно благодаря тому, что оно созерцание».

Плотин любит говорить о безмолвном созерцании природою самой себя. В III 8, 4, 1—14 он пишет: «И если кто-нибудь спросит природу, ради чего она творит, то она сказала бы, если бы она захотела услышать вопрошающего и говорить с ним: «Не спрашивать меня надо, но понимать самому в безмолвии, как и я безмолвствую и не имею привычки говорить. Но что же понимать? *То, что возникшее есть мое видéние в моем безмолвии,* что возникшее по природе есть созерцательная данность, что мне, возникшей из такого вот созерцания, свойственно иметь любозрительную природу, и что акты созерцания творят созерцательную данность, как геометры чертят на основании созерцания. Но я не черчу, а *созерцаю,* и линии тел возникают как эманирующие (ecpiptoysai) [из моего созерцания]. И свойственно мне страдание матери и родивших меня, потому что и они [возникли] из созерцания, и мое происхождение — не пото-

му, что они действовали, но я произошла в силу высших смыслов, себя самих созерцающих».

Если кто знаком с учением Канта и неокантианцев о том, что познание само конструирует свой предмет, что нет никакого бытия вне смысловых актов сознания, то ему надо только это «познание» и «сознание» понимать не субъективно, но объективно, и — мы получим теорию Плотина. В природе в самой, по Плотину, есть то, что можно было бы назвать априорными формами, то есть существует своего рода априорная природа; когда они функционируют, это значит, что творится и само бытие природы. «Она покоится в созерцании своей собственной созерцательной данности, возникшей в ней из пребывания в самой себе и с самою собою и из бытия в качестве созерцания». При этом, однако, не нужно забывать, что если философия Канта движется в области понятийных определений, то выдвинутая нами «априорная природа» ни в каком смысле не есть понятийная конструкция, но живая и порождающая все живое сущность.

Плотин учит, что природное самосозерцание не может не указывать собою еще на высшее самосозерцание. «И созерцание это бесшумно, но все же оно достаточно сумрачно. Действительно, другое созерцание яснее его в смысле ви́дения. Оно же только отображение иного созерцания. По этой же причине и порожденное им во всех отношениях слабо, поскольку слабое созерцание творит и слабую созерцательную данность. Также и люди, когда ослабевают в отношении созерцания, создают [практическую] деятельность, эту тень созерцания и смысла. Поскольку им недостаточна данность созерцания по слабости души, они, не будучи в состоянии достаточно воспользоваться ви́дением и им не наполняясь, а стремясь его увидеть, бросаются к [практическому] созиданию того, чего они не способны увидеть умом. И когда они начинают [творить], то они и сами хотят это видеть и другим [дать возможность] созерцать и ощущать, всякий раз, как намерение у них, насколько возможно, становится действием. Поэтому везде мы найдем, что творчество и деятельность есть или слабость созерцания, или сопутствующий момент. Слабость — если после сделанного [ровно] ничего не имеют [в смысле созерцания], и сопутствующий момент — если до этого имеют более сильное для созерцания, чем сотворенный предмет. Кто же, способный созерцать истинное, идет с предпочтением к образу истинного? Об этом свидетельствуют и менее одаренные дети, которые, будучи неспособны к наукам и теориям, обращаются к искусствам и [практическим] работам» (27—47).

Итак, от более слабого самосозерцания природы мы переходим к более сильному самосозерцанию души.

б) Самосозерцание души. Чем же последнее отличается от первого? Плотин, прежде всего, указывает их сходство. Это — III 8, 5. Потом же указывает и специфику — III 8, 6.

Созерцание в душе — также остается в себе, хотя и определяет собою инобытие. Тут также неравны между собою пребывающее, или остающееся, и выступающее, то, что оформляет собою материю. Выступившее — слабее оставшегося; оно — в становлении, в то время как остающееся — в самом себе.

Отсюда — читаем в начале III 8, 6: «Деятельность — ради созерцания и созерцательной данности. Поэтому и у действующих цель — созерцание» (1—2). Душа есть смысл (logos). Но этот смысл перешел во внешнее действие и забыл себя. *Надо, чтобы через это внешнее действие душа вернулась к себе и узрела свой собственный смысл.* «Деятельность, следовательно, опять обратилась к созерцанию. То, что она получает в душе, которая есть смысл, чем же иным может быть, как не безмолвствующим смыслом? [И это] тем больше, чем больше [душа есть смысл]. Тогда именно и соблюдает она [душа] тишину и [уже] ничего не ищет, поскольку она наполнена; и созерцание в таком доверии к своему владению [пребывает обращенным] вовнутрь. И чем более ясно доверие, тем безмолвнее и созерцание (на этом пути оно больше ведет к Единому) и познающее, чем больше оно познает (тут уже необходимо серьезное), [тем больше] идет к единству с познанным» (9—17).

Следовательно, весь вопрос заключается *в степени отождествления субъекта с объектом.* В природе субъект отождествляется с объектом *вне себя.* В душе — это отождествление происходит уже так, что субъект находит себя *в себе же,* но пока через посредство инобытия. Но есть еще более высокое тождество, где субъект будет отождествляться с собою и, следовательно, созерцать себя в себе же, и притом без всякого посредства инобытия.

Плотин так изображает самосозерцание души: «Необходимо, чтобы смысл был не вне, но чтобы пребывал в единении с душой научающегося, покамест последний не найдет его своим собственным. Именно: душа, когда сродняется и подобным образом устрояется, выражает [это] и берет в свои руки. Она выучивает то, что изначально имела; и от этого предуготовления становится как бы иной в отношении себя самой и, размышляя, зрит как одно — другое. И все-таки она была смыслом и как бы умом, — но видящим иное. Она ведь [еще] не полна, но имеет недостаток в отношении того, что раньше нее. Однако и она безмолвно смотрит на то, что

16 Зак. 107

она выражает. Ибо то, что она выразила, она уже не выражает, а то, что она выражает, выражает по недостатку [в полноте], обучаясь пониманию того, что имеет. В сфере действия она приспосабливает то, что имеет, к внешнему. И оттого, что она имеет больше природы, она более тиха; и от этого превосходства она более созерцательна; а оттого, что она несовершенна, она более стремится иметь научение созерцавшего и созерцание из наблюдения. Поэтому, если она покидает [свое прежнее состояние] и возникает в ином, а затем возвращается снова, то она созерцает при помощи той части себя самой, которая была покинута. Покоящаяся же в самой себе душа делает это в меньшей мере. Потому серьезный ум оформлен через смысл (lelogistai) и являет другому то, что у него самого. Он есть видение самого себя. Ибо этот уже [обращается] к Единому и к безмолвному не только во внешних вещах, но и к самому себе. И все [тут оказывается] внутренним» (19—40).

Следовательно, самосозерцание души совершается при посредстве инобытия, предполагает самосозерцание без всякого иного бытия вне себя, то есть самосозерцание ума.

в) Самосозерцание ума. О самосозерцании ума Плотин говорит в анализируемом трактате в III 8, 8.

Здесь выставляется центральная идея всей плотиновской эстетики, хотя и выраженная у него довольно трудным языком. Именно — отождествление ума с самим собою в созерцании происходит «не по присвоению, как в наилучшей душе, но *по* [своей собственной] *сущности* (oysiai) и *по тождеству бытия с мышлением* (Parm. fgr. 8)» (7—8), а отсюда, необходимое для самопротивопоставления (и, следовательно, самосозерцания) инобытие должно находиться внутри самого ума, то есть жизнь будет не вне ума, в неком внешнем инобытии, куда ум раньше переходил, чтобы стать жизнью, но *внутри* самого же ума. Отсюда — учение Плотина об *умно-живущем созерцании*, о том, что он называет «*живущим-в-себе*» (aytodzōn, 12). Эта жизнь всецело имманентна уму (aytodzōē), «жизнь-в-себе», «саможизнь», жизнь без перехода в инобытие, и ум всецело имманентен жизни. Вся алогическая стихия души и жизни оказывается пронизанной умом, так что уже нельзя различить, ум ли это или жизнь. Если мы припомним учение об умной материи, то мы теперь поймем, что учение о «живущем-в-себе», или «живущем в созерцании» ума, есть не что иное, как только модификация умной материи в смысле самосознания, то есть автодзон есть интеллигентный аналог умной материи. Та жизнь в себе, о которой учит Плотин, поэтому не есть система категорий, но есть бурлящая умность, смысловое море жизни, никогда не выходящее за свои пределы.

Вот как пишет об этом в III 8, 8 сам Плотин. «Когда созерцание восходит от природы к душе и от последней к уму и когда созерцания все больше и больше сродняются и единятся с созерцающими и в серьезной душе познанное идет к отождествлению с субъектом, как спешащее к уму, то, очевидно, в последнем оба они уже одно — не по присвоению, как в наилучшей душе, но по сущности (oysiai) и по тождеству бытия с мышлением [Parm. frg. 8]» (1—8).

«Действительно, оба они уже не различны между собою, так как иначе опять должно быть другое, которое уже не есть то одно, то другое, следовательно, необходимо, чтобы в этом оба были поистине одним. А оно есть *живущее созерцание*, не та созерцательная данность, которая как бы находится в другом. Поскольку последняя есть нечто живущее в другом, а *не живущее-в-себе* (aytodzōn), поэтому если и должна жить какая-нибудь созерцательная или мыслительная данность, то именно чтобы она была не какой-нибудь растительной, чувствительной и психической жизнью, но — поскольку и прочие [виды жизни] оказываются в известном смысле мышлением — одна [жизнь должна быть] растительным мышлением, другая — чувствительным, третья — психическим. Но почему же это мышлением? А потому, что они суть смыслы. *И всякая жизнь есть некое мышление*, но одно более темное, чем другое, как и [сама] жизнь. *Эта же более светлая первичная жизнь есть одно с первичным умом.* Следовательно, первичное мышление есть первичная жизнь, и вторичная жизнь есть вторичное мышление, и последняя жизнь есть последнее мышление. Всякая жизнь, стало быть, данного рода есть и мышление» (9—21).

«Однако люди, пожалуй, назовут различия в жизни и не назовут различий в мышлениях, одни различия [считая за таковые], другие же совсем [не считая различиями], потому что они вообще не исследуют того, что такое жизнь. Тем не менее именно на то надо указать, что также и здесь рассуждение вновь обнаруживает мимоходом, что все сущее относится к созерцанию. Если поэтому истиннейшая жизнь есть жизнь благодаря мышлению, а эта последняя тождественна с истиннейшим мышлением, то истиннейшее мышление *живет*, а созерцание и такая созерцательная данность есть *живущее и жизнь*, и обе они вместе есть одно» (21—30).

Стоит обратить внимание на конец приведенного отрывка. Плотин говорит, что обычно легко указываются разные типы жизни, — растительный, животный и другие с разными подразделениями, но никогда не говорят в этом же смысле о разных типах *мышления*. По существу же, раз всякому факту имманентен какой-то смысл и восходящей иерархии жизни соответствует восходящая иерархия смысла

и мышления, то ясно само собой, что существует и растительная, например, степень мышления, или, лучше сказать, мысленности, или мыслимости. Здесь — отповедь всякой клевете на неоплатонизм как на рационалистическую метафизику или, наоборот, как на сплошной иррационализм. Все-то дело в том заключается, что неоплатонизм есть теория именно *художественного* мышления, а не логического только или иррационального только. Плотин дает концепцию ума, которая есть диалектический синтез смысла (бытия) и жизни.

В дальнейшем (в этой III 8, 8) Плотин говорит о способе соединения этих двух начал в умном самосозерцании. Но тут мы не находим ничего нового по сравнению с приведенной выше диалектикой одного и многого.

3. *Самосозерцание единого.* Но как определение через внешне-инобытийное (в душе) созерцание диалектически предполагает определение через внутренне-инобытийное самосозерцание (в уме), так это второе определение диалектически предполагает новую форму самосозерцания, то есть определение, свободное даже и от внутреннего инобытия, то есть от внутренней раздробленности. Самосозерцание, свободное решительно от всякого инобытия, даже и внутреннего, есть самосозерцание, свободное от всякого самопротивопоставления (не говоря уже о противопоставлении себя чему-нибудь другому), то есть оно есть — эстетически сверхумный экстаз, а объективно — оно есть Единое. Об этом и трактует Плотин в III 8, 9—11, доказывая, что а) мышление требует *принципа* мышления, который раньше самого мышления (гл. 9), что б) этот принцип есть потенция, о которой ничто не может быть предицировано (гл. 10), и что в) он есть Благо, превыше всякого смысла, узнаваемое лишь по его следам (гл. 11).

а) Почему мышление требует принципа мышления, который раньше самого мышления? Сводку мыслей в III 8, 9, 1—54 можно представить так. 1) Ум есть множество (созерцающего и созерцаемого), а множество предполагает единство. Это единство, однако, не может быть умопостигаемым или созерцаемым, так как последнее как раз предполагает наличие умопостигающего, то есть ума. Следовательно, единство это не есть ни созерцающее, ни созерцаемое, но — «то, *из чего* [и] ум и [связанное] с ним умопостигаемое» (1—13). К нему не применимы никакие вообще названия. Не только оно не есть мышление или мыслимое, оно не есть и простейшее и благо, хотя такие обозначения и не неправильны (13—24). Аналогией этого единства, вездесущего, но в то же время существующего целиком в каждой точке бытия, является звук, наполняющий пустое про-

странство, который может быть целиком воспринят ухом в любой точке пространства (24—28). Если это так, то такое единое уже не может быть умом просто, так как «необходимо, чтобы он происходил из чего-нибудь другого, что уже не [пребывает] в прохождении, но [является] принципом [самого] прохождения, *принципом* жизни, *принципом* ума и всего» (37—39). Принцип всего не есть ни само все, ни что-нибудь из всего, ибо иначе он не порождал бы всего и был бы множествен, и, кроме того, он был бы тогда не раньше всего, но позже всего. Принцип этого не может существовать и только в соответствии с отдельными вещами, ибо в таком случае все вещи были бы тождественны одна другой, все было бы безразлично (39—54).

б) В III 8, 10 доказывается, что этот принцип есть потенция, о которой ничто не может быть предицировано. Заключительная мысль предыдущей главы была интересна в том отношении, что принцип был выставлен там не как простое самотождество сущего (тогда в нем все различия погасли бы в абсолютном смысле), но как такое самотождество, которое порождает из себя и все различия. В новой главе Плотин поэтому именует свой принцип *потенцией*, источником бытия и ума, корнем универсально-мирового растения жизни, превышающим всякое отдельное оформление. Но в таком качестве этот принцип надо считать «благом», — III 8, 11. Плотин понимает под благом не моральную категорию, но — принцип оформления всего и всякого бытия в законченные вещи и существа. В таком понимании благо выше ума, так как ум состоит из эйдосов, а благо есть принцип самого эйдоса.

Приведем вторую половину главы: «Если ум прекрасен и прекраснейшее из всего, покоясь в чистом свете и чистом сиянии и охватывая природу сущего, в отношении которого этот прекрасный мир есть [только] тень и образ; если он покоится во всяческой красе (так как в нем нет ничего ни безмысленного, ни темного, ни безмерного), если он живет блаженной жизнью, — то видящего его должно охватывать изумление, когда он погружается, как надо, в него и становится одним с ним. Подобно, стало быть, тому, как воззревший на небо и увидевший свет звезд, имеет в душе и ищет создавшего, так подобает, чтобы и тот, кто увидел, узрел и с изумлением пережил умный космос, искал его творца, кто, следовательно, есть его основавший или где и как тот, кто породил такого сына (paida), — ум, прекрасного отрока (coron), от него происшедшего отрока. Поистине он в совершенном смысле не есть ни ум, ни отрок, но и раньше ума и отрока. Ум и отрок — после него, вознуждавшись и в полноте и в состоянии мысли. Будучи ближе к безущербному и [уже] нисколько не нуждающемуся в мысли, Он [сын и ум] несет

истинное наполнение и мышление, потому что он имеет это первично. То же, что раньше него, и не нуждается и не имеет. Иначе оно не было бы и благом» (26—45).

4. *Итог предыдущего.* Прекрасное резюме всего трактата III 8 находим в 7-й главе.

а) «Итак, — читаем мы здесь, — может считаться ясным, — отчасти потому, что это вытекает само собой, отчасти об этом напомнило наше исследование, — что: все истинно-сущее [возникает] из созерцания и есть созерцание, а возникшее из него возникло вследствие того, что оно созерцает и само есть созерцательные данности (одно путем ощущения, другое — путем знания или мнения); что поступки имеют цель в знании и стремление к знанию; и порождения, исходящие от созерцания [имеют цель] в осуществлении лика (eidoys) и другой созерцательной данности; что вообще все, будучи подражанием творящего, творит созерцательные данности и лики; что становящиеся субстанции, будучи подражанием сущего, указуют творящее, сделавшее своею целью не [самые] акты творчества и не акты деятельности, но чтобы созерцался продукт; что, [наконец], это хотят видеть размышления и еще раньше — ощущения, у которых целью является знание, и еще раньше этого природа творит созерцательную данность в самой себе и смысл, достигая [этим еще] другого смысла. Ведь и то ясно, что если первичное состоит в созерцании, то необходимо и всему прочему стремиться к этому, раз целью для всего является принцип, [Начало]». Действительно, когда живые существа рождают, то движут [этим] смыслы, существующие внутри, и это есть энергия созерцания и мука созидания многих форм (eidē) и многих созерцательных данностей, наполнения всего смыслами и как бы постоянного созерцания. Ибо творить какое-либо бытие значит творить форму (eidos), а это значит наполнять все созерцаниями. И ошибки в возникающем ли или в действующем суть уклонение созерцающего от предмета созерцания. И как раз плохой художник оказывается тем, кто творит безобразные формы. [Потому же] и влюбленные (erōtes) относятся к тем, кто зрит и спешит к лику» (1—27).

б) Еще короче резюме трактата III 8 можно представить в следующем виде. Все становится, меняется. Если так, то, следовательно, есть нечто нестановящееся и неизменное, без чего невозможно и самое становление, то есть существует «смысл», логос, и «вид», «лик», эйдос, априорная форма вещи (по Плотину, объективно-априорная, а не субъективно-априорная). Но становится не просто бытие; становится и сознание бытия; и «созерцательное» бытие тоже имеет априорные формы. Их Плотин называет созерцанием. Следовательно,

созерцание, лежащее в глубине природы, есть принцип осмысления всякого живого самосознающего предмета. Это созерцание — иерархийно, от неодушевленного предмета до перво-принципа. А так как природа красоты — умная, то есть красота есть, по Плотину, ум, то, значит, главный вывод из III 8 для эстетики тот, что красота мыслится Плотином как объективно данный смысл идеального самосознания бытия. *Красота есть априорная форма интеллигенции, объективно осуществленная в бытии* как граница между экстатическим уходом в глубину Первоединого и переходом во внешнюю чувственность. По сравнению с чистым *созерцанием* всякое *действие* есть только ослабление, отчуждение от себя самого, самозабвение. Когда созерцание ослабляется, потемняется, забывает себя и переходит в инобытие, оно превращается в действия, в те реальные действия, из которых состоит реальная жизнь природы. Созерцание есть действие в пределе, идеальная регулятивная структура, осмысливающая всякие действия и впервые их «делающая возможными». Вот почему оно — априорная форма всякой интеллигенции, и вот почему оно — «условие возможности» красоты как интеллигентной формы.

в) Нам хотелось бы для характеристики проанализированного у нас трактата употребить один термин, который принадлежит самому Плотину, но который здесь он пока еще не употребляет. Мы встретимся с ним ниже, в трактате V 8, 4—13. Термин этот — *софия*.

Этот термин введен Плотином для того, чтобы, с одной стороны, трактовать ум как начало всякого смыслового расчленения и объединения, а с другой стороны — констатировать и в самом уме чисто умную же, чисто идеальную осуществленность. Ведь красота не есть только смысловая конструкция, представляющая собою какую-нибудь понятийную систему. Красота ведь есть, с другой стороны, также и вечно бурлящая жизнь, но такая, которая не переходит в человеческий материальный быт и которая для него может являться только принципом, а может и не являться, если этот быт безобразен. Жизнь, прежде чем проявляться во всех своих земных подробностях, должна пониматься пока еще как просто жизнь, без перехода в инобытие. Если не существует такой идеально собранной в себе жизни, то не может существовать и никакой раздробленной или рассеянной жизни, то есть жизни более дробной и более мелкой. Однако это значит, что самый исток жизни должен быть в том, что является истоком вообще всякой единораздельности, то есть в уме. Вот такую умную собранность-в-себе, такую умную осуществленность до перехода в дробно материальную осуществленность Плотин

и называет софией, наделяя ее также свойством предельного самосознания.

Это ясно уже из простого восприятия самого обыкновенного художественного произведения, которое ведь состоит не только из посторонних к самой красоте материалов (красок или звуков), но еще и выявляет для каждого зрителя, слушателя или читателя ту или иную внутреннюю жизнь, так что даже просто пейзаж художник подает на своей картине с тем или другим, как говорят, настроением. Пейзаж может быть грустным или веселым, обыденным или возвышенным, типическим или символическим, прозаическим или торжественным. Но это и значит, что даже обыкновенное произведение художника всегда есть слияние не только какого-нибудь утверждаемого им бытия или смысла или идеи, но также и некой внутренней жизни, которая, хотя ее и можно видеть обыкновенными глазами и слышать обыкновенными ушами, на самом деле не имеет ничего общего ни со зрением, ни со слухом. Вот почему созерцание и творчество сливаются здесь в одно нераздельное целое, и как раз это-то Плотин и называет софией. В изложенном у нас выше трактате III 8 термин софия не употребляется. Но, судя по всем другим текстам Плотина, ясно, что в этом трактате III 8 именно софию он и считает принципом красоты.

г) Трактат III 8 для перевода является одним из самых трудных трактатов Плотина. Однако есть, кажется, один момент, который способен существенно облегчить понимание этого трактата и для его переводчика и для его читателя. Этот момент заключается в следующем.

Плотин в этом трактате все время употребляет термин «созерцание». На самом же деле это можно считать только особенностью его собственной терминологии и отчасти вообще античной терминологии. Но, насколько мы представляем себе, здесь имеется в виду тот простой мыслительный процесс, когда мы, выделивши из всего хаоса вещей какую-нибудь одну вещь, даем ей определенное наименование и тем самым отличаем от всех прочих вещей. Покамест круг, деревянный, железный или какой-нибудь еще, находится среди прочих вещей в том или ином виде (колесо, обруч) и никак нами не назван, он остается погруженным в мутную область чувственных восприятий и ровно ничем не дает о себе знать. Но вот мы осознали какой-нибудь из этих бесчисленных кругов как именно круг и сказали, что это есть именно круг. Сказать так значит отличить круг от всего прочего и отождествить его с ним же самим. Как только мы сказали, что круг есть круг, он уже получил для нас реальное существование, в то время как раньше он существовал сам по себе и для

нас вовсе не был реальностью. Итак, познать что-нибудь это значит в первую очередь отождествить данный предмет с ним же самим. По Плотину, это значит подвергнуть вещь созерцанию.

Не нужно этот плотиновский термин понимать слишком торжественно, слишком возвышенно и слишком мистически. Это есть просто отождествление предмета с ним же самим, без чего невозможно его реальное и раздельное существование. Но это мы говорим о вещах неорганической и неодушевленной природы, где не ставится никакого вопроса ни о природе этого самоотождествления, ни о том, кто производит это отождествление предмета с ним же самим.

Однако в психической области тоже ведь происходит отождествление познаваемых предметов с ними самими. Но тут уже, несомненно, выступают две разные области: субъективно-психический акт отождествления и объективно-реальное существование самоотождествленных предметов. Естественно, что для греческой мысли такое противостояние двух областей не может быть окончательным. Раз существуют какие-то две области, значит, они объединяются в какой-то третьей области, поскольку никакой абсолютный дуализм немыслим для античной гносеологии. Но какая же это третья область?

Этой третьей областью может быть только такая ступень бытия, на которой необходимое для реального познания самоотождествление предметов происходит без субстанциального противопоставления этих областей. Представление о круге и объективно существующий круг при всем своем различии субстанциально должны быть одним и тем же кругом, то есть в этой третьей области противопоставление и отождествление предметов является процессом внутреннего расчленения одной и той же бытийной области. Эту область Плотин называет умом, поскольку в уме все эти процессы различения и отождествления происходят в нем же самом, то есть независимо ни от какой еще посторонней области, где эти процессы имели бы первичный смысл. Но раз достигнуто такое отождествление предметов, которое есть только внутреннее расчленение ума, то античная мысль, всегда стремящаяся к предельным обобщениям, тут же ищет еще и такую область, где нет даже этой внутренней расчлененности и где все содержится выше всякого расчленения, то есть вне всякого противопоставления и отождествления. Эту высшую ступень Плотин называет единым.

Таким образом, иерархия самосозерцания в природе, в душе, в уме и в едином оказывается не чем иным, как иерархией того самого простейшего и вполне бытового отождествления предмета с ним самим, без чего невозможно ни выделять этого предмета из бесконечного

хаоса вещей, ни тем более приписывать ему какие-нибудь свойства, ни пользоваться этим предметом. Можно сказать, что в этом мировом самосозерцании с логической точки зрения у Плотина ровно нет ничего таинственного или непонятного. Это просто самый обыкновенный и бытовой процесс познавания вещей, то есть установление их как существующих. Другое дело — это сама стихия познания и мышления. Познавать и мыслить, по Плотину, это уже означает пребывать в некой возвышенной сфере. Познавание и мышление, по Плотину, взятые как таковые, можно сказать, священны и божественны. Поэтому и понадобился Плотину специальный термин, которого он мог бы вполне избежать, а именно термин «созерцание». Для эстетики же во всей этой теории Плотина важно то, что в красоте всегда имеется как различение, так и отождествление познаваемого и познающего, или мыслимого и мыслящего. Красота всегда есть какая-нибудь воплощенная мысль, и уже по одному этому она и священна и божественна. Переводя же эту теорию на современный прозаический язык, мы здесь ничего другого не можем сказать, кроме как постулировать необходимость отождествления предмета с самим собою и для того, чтобы он был познаваем, и, еще больше, для того, чтобы он обладал определенной формой. Заметим, кроме того, что выделение какой-нибудь вещи из хаоса прочих вещей и отождествление ее с нею же самой дает возможность познавать не только форму такой вещи, но и действия этой вещи. Такая вещь, однажды возникши из хаоса вещей, уже может быть началом и причиной других вещей, то есть может так или иначе действовать на прочие вещи, а также может и для нас оказаться орудием действия. Другими словами, это плотиновское созерцание обладает в данном случае не только смыслоразличительным характером, но и творческим характером. Все бытие созерцает само себя и тем самым творит себя самого.

Поэтому трактат III 8 мы должны признать или прямым введением в эстетику Плотина, или даже прямо первой его частью.

§ 2. Перевод трактата «О прекрасном» (I 6)

Теперь мы расчистили себе дорогу для настоящей эстетики Плотина и можем приступить к рассмотрению его двух специально-эстетических трактатов — I 6 и V 8. Чтобы правильно ориентировать их на фоне всей философской системы Плотина, необходимо помнить все эстетические аспекты, упомянутые выше. Красота содержит в себе планы апофатический, идеально-смысловой (то есть логический, эйдетический и софийный), психологический и гилетический.

Мы рассмотрим участие каждого из них в конструировании прекрасного вообще. Теперь Плотин будет говорить уже о прекрасном самом по себе и не упомянутые точки зрения рассматривать в применении к красоте, но самую красоту в освещении с этих точек зрения. Начнем с I 6.

Перевод трактата

1. *Физически-прекрасное не есть ни просто бытие телом, ни симметрия частей* [1].

«Прекрасное заключается большею частью в зрительном восприятии; заключается оно также и в слуховых восприятиях, равно как и в соединении слов и во всей музыке, потому что мелодии и ритмы также бывают прекрасны. Если же мы от чувственного восприятия поднимемся выше, то прекрасными оказываются также занятия, поступки, состояния, науки и красота добродетелей (ср. Plat. Hipp. mai. 297e—298b и Conv. 210c). Существует ли еще красота высшая, это обнаружится [в дальнейшем]. Итак, что же есть то, что заставило и тела представлять прекрасными и заставило слух понимать звуки как прекрасные? И как, далее, вообще прекрасно все, что связано с душой? И прекрасно все именно от одного и того же или одна красота в теле и другая — в другом предмете? И что такое эти [разные виды красоты] или эта [одна красота]? (1—11).

Действительно, одни предметы, как, например, тела, прекрасны не от самого субъекта, но от участия [в другом]; другое же прекрасно само, например, природа добродетели. Одни и те же тела оказываются один раз прекрасными, другой раз — не прекрасными, так что быть телами и быть прекрасными телами, это — разные вещи. Но что же тогда такое это присутствующее в телах? Рассудим сначала об этом. Итак, что есть то, что приводит в движение зрительные восприятия тех, кто смотрит, обращает к себе, влечет и заставляет радоваться от этого видения? Если бы мы это нашли, то, пожалуй, мы рассмотрели бы и прочее, пользуясь этим как преддверием (Conv. 211c) (12—20).

Как известно, многие утверждают, что для зрительного восприятия красоту создает, так сказать, *симметрия частей в их взаимном отношении и в их отношении к целому*, с прибавлением еще красивой окрашенности (ср. SVF III frg. 278; 472), и для них, как и вообще для всех, быть прекрасным есть не что иное, как быть соразмерным и хранящим в себе меру. У них ничто простое не будет

[1]Заголовки частей трактата здесь и в дальнейших переводах принадлежат автору.

прекрасным, но по необходимости только сложное. Кроме того, прекрасным у них окажется [только] целое; каждая же часть в отдельности [уже] не будет от себя самой содержать в себе бытия в качестве прекрасного, но [только] в зависимости от целого, достигая того, чтобы быть прекрасной. Однако раз прекрасно целое, необходимо, чтобы и части были прекрасными, потому что оно не состоит из безобразного, но красота охватила всех их. Кроме того, у этих [мыслителей] окажутся вне сферы красоты, например, красивые цвета или солнечный свет, поскольку они просты и имеют красоту не в силу симметрии. Чем, например, красиво золото и почему красиво видеть молнию ночью или звезды? Подобным же образом простота не должна приниматься во внимание и в звуках, хотя в условиях прекрасного целого часто прекрасен и каждый тон в отдельности (20—36).

Далее, поскольку одно и то же лицо в условиях одной и той же симметрии один раз оказывается прекрасным, другой же раз — нет, то как же не надо утверждать, что быть прекрасным для симметрического есть [нечто] другое и что симметрическое прекрасно [совсем] по другой причине? Но если мы перейдем, далее, к прекрасным занятиям и речам, требуя симметричности для них, то какую же симметрию можно указать в прекрасных занятиях, законах, знаниях и науках? Как могли бы быть симметричными друг в отношении друга предметы знания? А если это надо понимать в смысле [некой] согласованности, то согласие и согласованность может существовать и в плохом. Например, утверждению «стыдливость (sōphrosynē) есть глупость» согласно, созвучно и взаимно соответствует утверждение «справедливость есть благородная тупость» (R.P. VIII 560d; I 348c; ср. Gorg. 491e). Красота души, как известно, есть всякая добродетель. И эта красота более истинная, чем красота ранее названных предметов. Но почему же это симметрично? Хотя и существует несколько частей души, но это не симметрично ни в смысле [пространственных] величин, ни в смысле чисел. В каком же отношении происходит сочетание или смешение частей [или представлений]? [1] Что же было бы [тогда] красотой ума, когда последний остался сам по себе? (37—54).

2. *Сущность физически-прекрасного заключается в участии тела в эйдосе двоякого рода.*

«Итак, если вновь приступить к исследованию, то мы должны сказать, что же такое первоначальное прекрасное в телах. Именно, существуют определенные предметы, которые при первом взгляде на

---

[1] Некоторые издатели слова, помещенные в скобках, опускают.

них опознаются в качестве прекрасных и о которых душа говорит как об известном, что при распознании его она принимает и в отношении к чему как бы приходит в гармонию. Когда же она нападает на безобразное, она от него отворачивается (Conv. 206a), его отрицает, отказывается от него, не согласуясь с ним и отчуждаясь от него. Поэтому мы утверждаем, что душа, сущая тем, что она есть по самой своей природе и относясь к лучшей сущности среди существующего, когда увидит что-нибудь родственное или след родственного, *она радуется, беспокоится, возводит к себе самой и вспоминает о себе самой и о принадлежащем себе.* В чем же, следовательно, заключается подобие здешних красивых предметов с тамошними? И если существует подобие, то пусть они будут подобными — но в одном ли и том же прекрасно здешнее и тамошнее? (1—13).

Мы утверждаем, что здешнее [прекрасно] *благодаря участию в эйдосе* (metochēi eidoys). Именно — все бесформенное, [однако], по природе способное принять форму (morphēn) и эйдос, будучи непричастным смыслу (logon) и эйдосу, *безобразно* и находится вне божественного смысла, то есть оно просто безобразно (ср. Tim. 50d). Но безобразно также и то, что еще не побеждено формой и смыслом, когда материя не поддалась окончательному оформлению через эйдос (Arist. de gener. an. IV 3, 769b12). Поэтому, *привходящий [в материю] эйдос упорядочивает путем объединенного полагания то, что из многих частей должно стать [неделимым] единством*, приводя к одному [определенному] свершению и имея своим созданием [это] единство при помощи согласования, потому что сам он был единичен, и единичностью должно было стать и оформляемое [через него], поскольку это возможно для последнего как состоящего из множества [частей]. Отсюда водружается в нем красота, когда оно приведено к единству, и отдает она себя саму и частям и целому [в нем]. *Когда же [эйдос] попадает на то, что [уже] едино и состоит из подобных друг другу частей, то он передает себя самого [только] целому*, как, например, некая природа, а в других случаях искусство может придать красоту иногда всему зданию, включая [отдельные] части, иной же раз [тому или другому] одному камню. Вот, значит, каким образом тело становится прекрасным посредством логоса, исходящего от богов» (13—28).

3. *Специфичность, двуплановость и внешняя выраженность эстетического эйдоса.*

«Познает ее [красоту] специфически определенная для нее способность [души], которую ничто не превосходит в смысле суждения о том, что к ней самой относится, даже когда участвует в [эстетических] суждениях и прочая душа. Но, может быть, и сама она

произносит [суждения] на основании соответствия с присущим ей эйдосом, которым она пользуется в целях суждения, как отвесом в случае с прямой линией (1—5).

Но как согласуется то, что относится к телу, с тем, что существует до тела? Как домостроитель, сличая построенное здание с его внутренним эйдосом, говорит, что дом красив? Не потому ли, что построенное здание, если отделить камни, и есть не что иное, как *внутренний эйдос*, раздробленный внешней материальной массой, который проявляется во множестве как неделимый. Поэтому всякий раз, когда чувственное восприятие увидит, что эйдос, находящийся в телах, связал и победил природу, по своей бесформенности ему противоположную, и увидит форму, изящно возвышающуюся над другими формами, — оно, это восприятие, объединяя собранную здесь самое множественность, возносит и возводит во внутреннюю сферу, уже неделимую, и дарит ей [эту множественность] как созвучную ей, согласованную с ней и ей любезную; как благородному мужу приятны следы добродетели, проявляющиеся в юноше и созвучные с его собственной внутренней истиной (5—16).

Красота краски проста благодаря форме и преодолению тьмы, содержащейся в материи, в силу присутствия нетелесного света, данного как смысл и эйдос. Отсюда и получается, что огонь, в противоположность прочим телам, сам по себе прекрасен, потому что он занимает место эйдоса в отношении прочих стихий, положением своим стремясь вверх и будучи тончайшим из прочих тел, как бы существуя вблизи нетелесного и только сам не принимая в себя ничего, в то время как прочее все его принимает [им проникается]. Оно в самом деле согревается им, он же не охлаждается, и содержит он в себе первичную окрашенность, прочие же вещи получают самый эйдос окрашенности от него. Отсюда он освещает и блестит, будучи как бы самим эйдосом. А то, что не преодолевает [материи], поскольку оказывается скудным по своему свету, уже не [является] прекрасным, как уже не причастное к цельному эйдосу окрашенности (17—28).

Неявные гармонии в звуках, которые создали собой и явленные, заставили душу и в этом отношении овладеть сознанием прекрасного, в качестве тех, которые то же самое обнаруживают на других вещах, [так что эйдос прекрасного везде один и тот же в душе и в вещах]. Чувственно [прекрасным звукам] соответствует быть измеренными числами не в любом смысле, но только в таком, который служит к созиданию эйдоса [в материи] и к преодолению [последней через него]. И этого рассуждения достаточно, поскольку речь идет о прекрасных [предметах] в чувственном восприятии, которые, как мы

видим, оказываются лишь отображениями и тенями, как бы ускользая пришедшими в материю и явившимися для ее украшения и для нашего изумления» (28—30).

4. *Красота души требует для себя специфического восприятия — особого рода изумления, соединенного с мягким наслаждением.*

«Относительно дальнейших ступеней прекрасного, которые уже не дано видеть чувственному восприятию, но которые *душа* видит и утверждает *без органов* чувств, нужно строить рассуждение путем восхождения, оставляя пребывать внизу чувственное восприятие. Как и в чувственно-прекрасном невозможно было говорить об этом тому, кто этого не увидел и не воспринял как прекрасное, будучи словно слепым с самого начала, таким же образом не может быть речи и о красоте занятий с теми, кто не воспринял красоты занятий, наук и прочего подобного, а также и о светоче (Plat. Conv. 210c) добродетели с теми, кто не имеет представления о том, насколько прекрасен лик справедливости и целомудрия (Phaedr. 250b), и о том, что так не прекрасна даже вечерняя и утренняя звезда (Eurip. Melanippe, frg. 486 N.-Sn.). Напротив того, необходимо *созерцать* благодаря тому, с помощью чего видит это [прекрасное] душа; необходимо в созерцании *радоваться, охватываться изумлением, пребывать в беспокойстве,* — гораздо больше, чем на предыдущих ступенях, потому что тут уже прикосновение к истинному [прекрасному] (Plat. Conv. 212a). Это и должно стать аффектом в отношении всего, что только прекрасно, удивлением и приятным изумлением, вожделением, эросом и беспокойством, связанными с наслаждением. Это нужно пережить. И переживают это все души также относительного того, что, так сказать, невидимо; однако больше — те, которые из них более способны к любви, подобному тому как и в области тела любят все, но мучатся не в равной мере, но есть такие, которые мучатся особенно. Их-то называют любящими» (1—22).

5. *Красота души не есть ни фигура, ни краска, ни вообще физическая величина, но истинно-сущий эйдос, отделенный от всякой материи.*

«Итак, необходимо поставить вопросы тем, кто способен к любви в отношении нечувственного. Что вы переживаете относительно т. н. прекрасных занятий, прекрасных обычаев, мудрых нравов и вообще дел и состояний добродетели, относительно красоты души (Conv. 210b—c)? И что вы переживаете, когда созерцаете прекрасными самих себя в своем внутреннем существе? (Phaedr. 279b). И как вы ликуете и воспаряете, как вожделеете быть с самим собою, освобождаясь от тела? Ведь истинно-любящие это переживают. Так что же это такое, относительно чего у них эти переживания? (1—9).

Это — не фигура, не цвет, не какая-нибудь величина, но относится к душе; и если бесцветна (Phaedr. 247с) она, то и целомудрие она имеет без цвета и иной светоч (Phaedr. 250b) добродетелей, видите ли вы это в самих себе или созерцаете и в другом величие души, справедливый нрав, чистое целомудрие, мужество, обладающее серьезным ликом (Hom. Il. VII 212), достоинством и скромностью, расцветающее в бестрепетном, неволнуемом, бесстрастном состоянии духа, и во всем этом сияющий боговидный ум. Этому изумляясь и это любя, почему вы это называете прекрасным? Оно и есть и оказывается — и видевший не иначе и назовет его — *истинно-сущим*. Но что же именно истинно-сущее? Именно *прекрасное*. Однако разум еще стремится узнать, какое же сущее заставило душу быть достойною любви? Что блещет во всех добродетелях наподобие света? Или, пожалуй, взять и противопоставить противное, то, что становится для души безобразным? Быть может, будет иметь значение для того, что мы ищем, безобразное, — что оно есть и почему явилось как таковое (9—25).

Пусть будет душа безобразная, необузданная и несправедливая, нагруженная, с одной стороны, многочисленнейшими вожделениями, с другой — величайшим смятением, пребывающая в страхе из-за трусости и в зависимости из-за мелочности, размышляющая обо всем, о чем только размышляет, в качестве преходящего и низкого, всячески извращенная подруга нечистых удовольствий (ср. Plat. Gorg. 525а), живущая жизнью того, что она только не воспримет при помощи тела, пользуясь безобразием в качестве наслаждения. Неужели же мы не скажем, что это безобразие присоединилось к ней под видом внешней красоты, что оно опозорило ее, сделало нечистой, запятнало (Phaed. 66b) многим дурным, так что она уже не обладает жизнью или чистым ощущением, но жизнью затемненной, благодаря смешению со злом. Оно сделало ее во многом смешанной со смертью, [сделало] уже не видящей то, что должна видеть душа, уже не могущей пребывать в самой себе по причине постоянного влечения к внешнему, низшему и темному. Поэтому, будучи, думаю, нечистой, повсюду носимая влечениями к тому, что подвержено чувственному ощущению, имея многое смешанное с телом, существующая вместе со многим материальным и принявшая в себя чуждый ей облик (eidos) в результате смешения с худшим, она изменилась, подобно тому как погруженный в грязь и навоз уже не проявляет ту красоту, что имел, но обладает видом, который отпечатлелся на нем от грязи или навоза (25—45).

Безобразное, следовательно, появилось в нем *в результате присоединения чуждого*; и если он должен быть опять чистым, ему

надлежит труд по смытию и очищению того, что было. Поэтому если мы называем душу безобразной, то по праву мы могли бы сказать, что это происходит по причине смешения, связи [с телом], по причине склонения к телу и к *материи*. И это безобразие для души в том, что она не является чистой и ясной, как и для золота, когда оно смешается с землею, которую если отмоешь, то остается золото, и оно прекрасно, пребывая отдельно от прочего и соприсутствуя только с самим собою. Таким же образом и душа, отделенная от вождений, которые она имеет через тело (если она с ним слишком сближается), отказавшаяся от прочих страстей и очистившаяся от того, что она имеет в состоянии отелесивания, и пребывая только одна, она слагает с себя все безобразное, что появилось со стороны другой природы» (45—58).

6. *Красота души есть умное очищение; она восходит к уму, и ум к перво-благу; с другой стороны, она нисходит к телам и низшему.*

«Отсюда можно заключить, что целомудрие, мужество и вся добродетель и сама *разумность* (phronēsis), как гласит древнее слово, есть очищение (catharsis; Plat. Phaed. 69e). Поэтому правильно вещают таинства, что не подвергшийся очищению и в Аиде будет валяться в навозе, так как нечистое, вследствие порочности, дружественно навозу (Phaed. 69c). Очевидно, подобно тому как и свиньи не чистые в отношении тела, радуются навозу (Heraclit. frg. B 13; ср. Plat. Phaed. 64c5—7 (1—6).

Что же и есть истинное *целомудрие*, как не отказ от телесных удовольствий и избежание их как нечистых и относящихся к нечистому? Так, мужество есть отсутствие страха перед смертью. Последняя же есть отделение души от тела. Этого не боится тот, кто любит быть одним. *Величие* же души есть, как известно, презрение к здешнему. *Разумность* же есть мышление в обращении от низшего, ведущее душу к высшему. Поэтому *очищенная душа становится эйдосом и смыслом, совершенно бестелесной, умной и исполненной божественного, откуда источник прекрасного и все то, что с ним родственно* (6—16).

Следовательно, если душа возведена к уму, она есть в высшей мере прекрасное. Ум и исходящая от ума красота есть первоначальная собственность души и не чуждое ей, так как только здесь она и является душой в своем существе. Поэтому и с правом говорится, что душа становиться благом и прекрасным, это значит уподобляться богу (Theaet. 176 b), потому что прекрасное — *оттуда*, как и другая область существующего. Лучше же сказать, *сущее есть красота* (callonē); другая же природа [инобытие] — это безобразное.

Безобразное и первично-злое — тождественны, так что то, наоборот, сразу и благое и прекрасное, благость и красота. Подобным образом, значит, и надо исследовать прекрасное и доброе, безобразное и злое (16—25).

И в качестве первого начала надо полагать *красоту, тождественную с благом*. От нее исходит *ум* как *просто* прекрасное. Душа же есть прекрасное *через ум*. *Все же прочее* прекрасно уже от оформляющей *души*, и в поступках и в занятиях. Также и тела, заслуживающие такого наименования, создаются таковыми, очевидно уже душой, так как, будучи божественной и участницей прекрасного, она делает прекрасным то, к чему она прикасается и над чем владычествует, насколько последнее может это воспринять» (25—32).

7. *Душа, восходящая к истоку красоты, в очищении своем испытывает эротический восторг, то есть изумление и наслаждение одновременно.*

«Итак, снова необходимо восходить к благу, к которому стремится всякая душа. Действительно, если кто это увидел, он знает, о чем я говорю, в каком смысле оно прекрасно. Оно ведь есть предмет стремления как благо и к нему-то и существует стремление. Достижение его совершается у восходящих ввысь, обратившихся к нему и снявших с себя то, во что мы облеклись во время нисхождения, — подобно очищениям у входящих в святилище тайн и предварительно снимающих одежды и проникающих внутрь нагими, — покамест минуя в восхождении все, чуждое богу, не увидишь при помощи только себя самого только же его одного как ясное, простое, чистое (Conv. 211e), от чего все зависит, на что все взирает и чем существует, и живет, и мыслит (ср. Arist. De caelo I 9, 279a28—30; Metaph. XII 7, 1072b14). Оно ведь причина жизни, ума и бытия. Если поэтому его кто-нибудь увидит, — какие чувства любви, какие вожделения получают тот, кто захочет с ним смешаться, какое переживает изумление, соединенное с наслаждением! Ведь и не видевшему его свойственно стремиться к нему, как к благу. Увидевшему же его свойственно изумляться в отношении прекрасного, наполняться волнением с наслаждением, безвредно возбуждаться и любить истинной любовью и с острым вожделением, осмеивая прочую любовь и презирая то, что до сих пор считал прекрасным» (1—19).

Таковое переживают те, кто, достигнув явления богов (eidesin) или гениев, уже не воспринимают подобным же образом красоты прочих тел. Что же мы думаем, если кто-нибудь созерцает само прекрасное, само в себе чистое, не наполняемое ни плотью, ни телом (Plat. Conv. 211d-e), не на земле, не на небе, чтобы быть чистым? Ведь все это происходит извне, пребывает в смешении, оно не

первично, но происходит из *того*. Если поэтому он видит то, что над всем хороначальствует, но что одаряет, пребывая в самом себе, и ничего в себя не принимает, — спрашивается, в чем же еще может он нуждаться, как не в прекрасном, если он пребывает в созерцании такового и вкушает его (Tim. 52a) в процессе уподобления ему? (19—28).

Это — вот самое, и будучи по преимуществу первичной красотой, делает и любящих его прекрасными и достойными любви. Из-за него-то и предназначено для душ состязание величайшее и напряженнейшее (Phaedr. 247b). Ради него и совершается всякое усилие, чтобы не оказаться вне участия в наилучшем созерцании, достигнувший которого — блажен, пребывая в созерцании блаженного видения (Phaedr. 250b), не достигший которого — несчастен. И несчастен не тот, кто не достиг прекрасных красок *этого* одного. Для его достижения необходимо отказаться от царства и власти над всей землей, морем и небом, если кто увидит его, покинувши и презревши это в своем к нему обращении» (28—39).

8. *Способ этого эротического восхождения заключается в сопротивлении всему чувственному, закрывании глаз на все и в самоуглублении.*

«Но какой же способ [этого обращения], какое средство?» Как можно созерцать эту непреодолимую красоту (Phileb. 16a; R. P. VI 509a), пребывающую как бы внутри в тайных святилищах и не выступающую вовне, чтобы ее мог увидеть и непосвященный (1—3)?

Итак, пусть тот, кто может, идет и следует вовнутрь (ср. Phaedr. 247a), оставивши вовсе зрение глаз и не обращая себя самого к прежнему блеску тел. Кто увидел прекрасное в телах, должен не оставаться на этом, но должен, в сознании, что это — [только] образы, следы и тени, бежать к тому, в отношении чего это является образами. Именно — если кто бежит за ними в желании овладеть ими как истинным, тот, как [Нарцисс], в желании овладеть тем, что носится прекрасным призраком на воде, — как повествует (насколько мне известно) некий миф, — исчезает из виду, погрузившись в глубину потока; и подобным же образом и держащийся за прекрасные тела и не отбрасывающий их должен уже не телом, а душой погрузиться в темные и безрадостные для ума глубины; пребывая там слепым, в [в безвидном] Аиде, он, таким образом, и здесь и там сопричастен теням. Так бежим же на милую родину (Hom. Il. 140) — это лучший совет, который может быть нам дан. Но что значит бежать? И каким образом? Отправимся в плавание наподобие Одиссея, бежавшего от волшебницы Кирки, или Калипсо, — как говорит [Гомер] (Od. X 29; XI 463—4), и, думается мне,

со скрытым смыслом, — и не пожелавшего остаться, хотя и имевшего наслаждения от глаз и весьма приверженного чувственной красоте. Родина же для нас *там*, откуда мы пришли, и там — отец. Что же это за поход и что за бегство? Не ногами должно оно совершаться. Ноги повсюду несут из одной земли в другую. И не нужно тебе приготовлять и повозку с лошадьми или морскую ладью; но надо отбросить все здешнее и не смотреть на него, но, закрыв глаза, изменить телесное зрение на новое и пробудить это новое зрение, которое хотя и имеют все, но которым пользуются немногие» (3–27).

9. *О световом восхождении ума.*

«Что же видит это внутреннее зрение?» Если оно пробудилось недавно, оно не может видеть слишком большой блеск (ср. Plat. R. P. VII 515e–516a). Поэтому сначала нужно приучить самую душу видеть прекрасные занятия, потом прекрасные произведения, не те, которые создаются искусствами, но те, которые создаются так называемыми хорошими людьми. Потом рассматривай душу тех, кто творит прекрасные дела (Conv. 210b–c). Но как же сможешь ты увидеть ту красоту, которой обладает добрая душа? *Восходи к самому себе и смотри.* Если ты видишь, что сам ты еще не прекрасен, то подобно тому как творец изваяния в том, что должно стать прекрасным, одно удаляет, другое отделяет, одно сделает гладким, другое очистит, покамест не покажет на статуе прекрасную наружность (prosōpon), — таким же образом и ты удаляй излишнее и выпрямляй все кривое. Очищая темное, делай его блестящим и не прекращай сооружать свою статую до тех пор, пока не воссияет тебе боговидное блистание добродетели, пока ты не увидишь, что целомудрие (sōphrosynēn) восседает на священном престоле (Phaedr. 254b). Если ты находишься в таком состоянии и видишь самого себя и в чистом виде встретился с самим собою, не имея [уже] никаких препятствий к тому, чтобы быть в таковом единении [с самим собою], равно как и не имея ничего, что, будучи чуждым, примешивалось бы к самому тебе внутри, но будучи всецело только истинным светом, не измеряемым [никакой] величиной и не очерченным никакими узкими формами фигуры, с другой же стороны, не увеличиваемым ни в какую величину в результате беспредельного распыления, но всецело неизмеримым, ибо он больше всякой меры и сильнее всякого количества; если ты увидел, что ты стал таким, достигшим уже [такового внутреннего зрения], то — возмужайся о себе и воспрянь уже отсюда, не нуждаясь больше ни в каком руководителе, и *виждь* со тщанием. Ибо только такой глаз видит великую красоту. Если же око твое пойдет к видению отягощенное скверною и неочищенное

или слабое, то, не будучи в состоянии, ввиду бессилия, узреть великое сияние, оно вообще ничего не увидит, даже если кто-нибудь и покажет ему то, что может быть видимо и что ему предлежит во всей своей доступности. Ибо видящее имманентно (syggenes) видимому, и если оно создано таковым, то необходимым образом направляется к зрению. В самом деле, никакое око не увидело бы солнце, если бы само не пребывало бы солнцезрачным (ср. R. P. VI 508b; 509a), и никогда душа не увидела бы прекрасного, если бы сама не стала прекрасной. Потому сначала да будет каждый целиком боговидён и целиком прекрасен, если он хочет видеть бога и красоту. В своем восхождении придет он сначала к уму и увидит там все прекрасные лики и назовет это красотой [и] идеями. Поскольку все в них прекрасно, как в творениях ума и в [умной] сущности. То же, что за пределами этого, мы называем природой блага, имеющей перед собою прекрасное в качестве покрова, и это, чтобы коротко сказать, — первично-прекрасное. И рассматривая умное отдельно, мы умное прекрасное назовем местом эйдосом (R. P. VII 517b), благо же — *потусторонним* (R. P. VI 509b) к этому, источником и *началом* прекрасного (Phaedr. 245c). Или же нужно будет отождествить благо и первично-прекрасное. Во всякое случае, прекрасное находится *там* [в умном мире]» (15—43).

§ 3. Анализ трактата «О прекрасном» (I 6)

1. *Общее разделение трактата.* Прежде всего, как можно было бы расчленить общее содержание трактата «О прекрасном», I 6? В нем различаются такие три части. 1) Сначала идет рассуждение о прекрасном как «внутреннем эйдосе» (to endon eidos) — для *тел* (гл. 1—3). Затем то же — для *души* (гл. 4—5). Затем то же — для *ума* (гл. 7—9). При этом понятие «внутреннего эйдоса» соответственно меняется. Наконец, в трактате имеется резюмирующая глава, утверждающая иерархию красоты: тело прекрасно душой, душа прекрасна умом, ум прекрасен первоединым благом (гл. 6). Таким образом основная тема трактата I 6 есть вопрос о *«внутреннем эйдосе» в его иерархийном проявлении.*

Пересмотрим содержание всех этих глав подробно.

2. *Внутренний эйдос в материи.* «Внутренний эйдос» в отношении прекрасных тел Плотин рассматривает с трех сторон. Прежде всего а) он устанавливает самый факт эйдоса (гл. 1) и тем отграничивает прекрасное от телесного вообще и, кроме того (что особенно интересно), от симметрии. Далее, б) Плотин рассматривает понятие *участия* материи в эйдосе (гл. 2) и, наконец, в) он

дает более подробное описание *самой структуры* «внутреннего эйдоса» (гл. 3).

а) I 6, 1, 1—54. 1) Прекрасное содержится главным образом в зрительном и слуховом восприятии, в сочетаниях слов, мелодий и ритмов, в прекрасных занятиях, поступках, состояниях, знаниях, добродетелях. Что же заставляет представлять все эти предметы как прекрасные, и одна ли причина для их красоты или этих причин несколько? (1—11). 2) Можно различать предметы, прекрасные сами по себе, и предметы, прекрасные по участию в чем-то другом. Что касается тел, то одни и те же тела иногда прекрасны, иногда — нет. Это значит, что *быть телом и быть прекрасным — не одно и то же*. Тогда что же это такое, что делает тело прекрасным? Что это за начало, которое влечет нас к себе и доставляет радость от своего созерцания? (11—19). Это *не есть симметрия и измеримость частей* ни в отношении друг к другу, ни в отношении к целому (19—25). Во-первых, тут выходит, что прекрасно только сложное, то есть то, что имеет части, и не прекрасно простое, и что прекрасно только целое, части же сами по себе не содержат бытия в качестве прекрасных. На деле же мы знаем, что если прекрасно целое, то прекрасны и части, ибо красота не может составиться из безобразного, как прекрасны, например, краски, солнечный свет, золото, молния ночью, звезды, отдельный музыкальный тон, несмотря на свою простоту (25—36). Во-вторых, при сохранении одной и той же симметрии одно и то же лицо иногда оказывается прекрасным, иногда нет, откуда ясно, что быть прекрасным просто и быть симметрически прекрасным — разные вещи (37—40). В-третьих, понятие симметрии не приложимо к прекрасным занятиям, законам, наукам, знаниям, так как если и есть тут согласованность отдельных моментов, то она может быть согласованностью и безобразного, и само согласование ни к чему не ведет. Утверждение, что стыдливость есть глупость, вполне согласовано с тем, что справедливость есть благородная тупость (40—49). В-четвертых, еще абсурднее применение принципа симметрии к душе, добродетель которой есть красота. Но ни величины, ни числа не играют тут никакой роли, хотя душа и состоит из многих элементов, и неизвестно, в каком отношении должны быть эти элементы, чтобы получилась красота души и ума (49—54).

б) Итак, красота в материи возникает не из самой материи и даже не из симметрии; она предполагает нематериальную сущность, или эйдос, то, что можно назвать первопрекрасным. Материя должна *участвовать* в эйдосе, чтобы стать прекрасной. Эта мысль развивается в I 6, 2, содержание которой следующее.

I 6, 2, 1—28. 1) Такое первопрекрасное, несомненно, содержится в телах, потому что уже при первом прикосновении душа чувствует его, гармонически сливается с ним, отвращаясь и всячески отчуждаясь от безобразного. Согласно своей природе и своему стремлению к сильнейшей сущности, она радуется, видя сродное себе и след этого сродного, возвращается к самой себе, вспоминает себя самое и принадлежащее себе. Здешняя красота подобна тамошней. И как же это возможно там и здесь (1—13)? 2) Это возможно только *благодаря участию в эйдосе*. Что не имеет эйдоса, то не имеет никакой формы и есть безобразное (13—18). 3) Что делает этот эйдос прежде всего? Он прежде всего объединяет разрозненную множественность и приводит ее к неделимому единству, осмысляя дискретные части при помощи целого (18—22). Но когда это целое уже имеется, то эйдос передает себя уже всему целому, которое, таким образом, превращается в *выраженное* целое, а не просто плоское целое (22—28).

Этот двуплановый эйдос Плотин и называет в дальнейшем внутренним эйдосом, о структуре которого рассказывается в I 6,3.

в) I 6, 3, 1—36. 1) Эйдос есть специфика эстетического суждения, им мы пользуемся как мерилом, как критерием в своих эстетических оценках (1—5). 2) Эстетическое суждение объединяет распыленную множественность в неделимое целое (5—9) и ее «*возносит и возводит во внутреннюю сферу, уже неделимую*» (13—14). Следовательно, эстетический эйдос есть не просто эйдос, но понимаемый эйдос, то есть такой, который, оставаясь объективным, отождествился с тем или другим нашим внутренним содержанием (14—19). 3) Отсюда вытекает, что из чувственных вещей и предметов наибольшей красотой обладает огонь, пламя. Тут нетелесный свет объединен с материей (так как он и существует, пока есть эта материя, горючее), так что он превращен в некое смысловое становление. Огонь прекрасен поэтому в силу того, что эйдос есть сам свет, хотя и не телесный. Огонь, по аналогии с эйдосом, мыслится как нечто освещающее, то есть осмысливающее физическую материю. Он мыслится как всепобеждающая сила, в то время как сам он ничему не подчиняется (19—28). 4) И вообще красота там, где эйдос преодолевает материю. В прекрасных звуках, например, эйдос проявлен как соответствующая числовая гармония. Если исключить эйдос, то чувственно-прекрасное окажется только призраком и тенью (28—36).

Стало быть, «внутренний эйдос» отличается, по Плотину, от просто эйдоса тем, что он «возникает и возводит» в сферу сознания чувственную множественность, не переходя, однако, сам в эту множественность и не становясь делимым. Другими словами, сущность

внутреннего эйдоса заключается в том, что он включает в себя свое становящееся инобытие *смысловым же образом.* «Внутренний эйдос» — это *выразительный* эйдос, коррелятом которого в сознании является, очевидно, не просто мыслимый, но понимаемый эйдос. Чисто смысловой эйдос *интерпретируется* в смысле той или иной множественности, начинает включать в себя инобытийный алогический слой, концентрируется заново на алогическом материале и только в таком виде становится художественным и эстетическим.

Нетрудно заметить, что в этом учении о «внутреннем эйдосе» из I 6, 3 мы встречаемся, в сущности говоря, с указанным у нас выше учением Плотина об умной материи из II 4, 2–5. Но там мы привлекали это учение для того, чтобы подготовить почву для понимания плотиновского эйдоса. Здесь же мы воочию видим, как функционирует умная материя в самой структуре эйдоса. Ведь во «внутреннем эйдосе» две цельности. Одна — обще-эйдетическая, плоскостная, так сказать, и другая, возникающая от того, что чистый и отвлеченный эйдос оказывается погруженным в новую среду, чувственную или психическую. Возникающая отсюда вторая цельность продолжает, однако, мыслиться чисто *смысловым* образом, то есть превращает чувственную, или «внутреннюю», материю сознания в смысловую материю. Таким образом, умная материя оказывается принципом самой смысловой конструкции эйдоса.

3. *Внутренний эйдос души.* Этот же самый внутренний эйдос Плотин постулирует не только для физической материи, но и для души. Об этом — гл. 4–5, из которых первая трактует о красоте души вообще, вторая — о красоте души в смысле любви к сверхчувственному.

а) В I 6, 4, 1–22 читаем, что выше чувственной красоты стоит красота внутренняя, которая 1) воспринимается уже без помощи чувственных органов (1–2), 2) состоя в прекрасных занятиях, знаниях и вообще добродетели (справедливости, целомудрии и пр., 8–12) и 3) являясь предметом гораздо более глубокого удовольствия и изумления, страсти и восторга (12–17). 4) Однако эту красоту не могут понять те, кто не имеет внутреннего органа для ее восприятия, как и слепорожденные не могут судить о видимых качествах вещей. Зато некоторые особенно ее понимают и любят (2–7; 17–22).

Необходимо обратить внимание на то, что Плотин и здесь, в области души, проводит свою идею «внутреннего эйдоса». Как в чувственной красоте дан эйдос двуплановый, так и в красоте души, происходит какое-то ее оформление (то есть распущенность, рассеянность души превращается в собранность, единство, целость — откуда и термин sōphrosynē, «целомудрие»), а во-вторых, эта целость

должна быть обработана через участие ее в новой цельности и в новом эйдосе, чтобы получился именно «внутренний» выразительный эйдос в душе. Что же это за эйдос? Чувственные эйдосы нами оставлены, так как вопрос идет о красоте души. Психические эйдосы тут не помогут, так как это не будет переходом к новому эйдосу. Эйдос всегда есть *цельность*, то есть нечто новое в отношении того, для чего он является эйдосом. Следовательно, нужно взять такой эйдос, который бы оказался эйдосом самого психического. Это есть эйдос *смысловой*; а так как душа есть самосознание или, по крайней мере, самоощущение, то смысловой эйдос должен быть тут еще и *интеллигенцией, умом*. Следовательно, красота души есть приобщение ее к уму. Вот почему все беспокойство, возбужденность и страдание души от красоты обладает в то же время успокоительным, безвредным, усладительным и миротворным характером.

Подробнее об этом говорится в I 6, 5.

б) В I 6, 5, 1—58 проводятся следующие мысли. 1) Откуда же берется красота души? Что именно воспринимаем мы, погружаясь внутрь себя самих и освобождаясь от влияния своего тела? Это не какая-нибудь форма или краска, не какая-нибудь внутренняя величина, но — сама душа, бескрасочная и содержащая в себе также и бескрасочный свет мудрости и прочих добродетелей (1—22). 2) Это, может быть, станет понятнее, если мы исследуем происхождение не красоты, но безобразия, относительно которого ясно, что оно зависит от чувственной распущенности, склонности к телесным вожделениям, от приверженности к материи. Только освобождаясь от низких страстей и подчиненности телу, мы можем рассчитывать получить красоту души (22—58).

в) Надо не потеряться в понимании этого пункта эстетики Плотина. Многие, читая рассуждения у Плотина о красоте души, несомненно, подумают, что эта тема совсем не имеет никакого отношения к эстетике. Однако, если такой вопрос возникает, это значит, что еще нет понимания Плотина; и это значит, кроме того, что не понятно и учение об эйдосе просто. Дело в том, что Плотин, как и вся античность, вовсе не намеревается учить о чистом эйдосе в отрыве от бытия. И эйдос просто и эйдос души есть один и тот же эйдос, но только осуществленный в разных сферах бытия. И понимается он не как отъединенный, изолированный смысл, но именно как смысл бытийственного *осуществления*. Эйдос прекрасной души требует души, не располагающейся в чувственных вожделениях, но души собранной, сосредоточенной. Важно и то, как Плотин именует субъективный коррелят такого эйдоса. Если раньше это можно было назвать пониманием, то тут Плотин говорит о *любви*. Любовь, вот

что субъективно соответствует тому внутреннему эйдосу, который называется душевным эйдосом.

г) Тут впервые попадается нам понятие, имеющее такое центральное значение в плотиновской и вообще в античной эстетике: это — понятие любви. Надо отбросить все «понимания» этого предмета, которые несет с собою курносый мещанин, хотя у этого последнего и очень хороший европейский фрак (фактический или в идеале). В дальнейшем мы еще встретимся с этим учением у Плотина, и мы увидим, что Эрос у него — это прежде всего *космическая потенция*. Но чтобы не сбиться с толку, а главное, чтобы не утерять античной специфики, нужно уже теперь твердо зафиксировать ряд таких положений.

1) Бытие, чтобы определить себя, нуждается в инобытии, переходя в него и отождествляясь с ним. Делается это так, что возникает процесс становления (где сливаются бытие и инобытие), который, однако, чтобы не перейти в бесконечное рассеяние, должен где-то остановится и превратиться в ставшее.

2) Эта элементарная диалектическая конструкция существует на всех ступенях диалектического процесса — в неодушевленной, органической, психической и прочей жизни.

3) Уже в органической жизни эта конструкция выявляется как жизнь *пола*. Бытие, эйдос, семя, зерно, это — мужское начало. Оно, чтобы определить себя, нуждается в инобытии, в материи, в женском начале. Для этого оно *переходит* в него, насаждает себя в нем, ищет себя в нем, отождествляет себя в нем, *любит* его. Но становление переходит в ставшее, стихия любви зацветает образом, и вот — появляется ставшее, *плод, рожденное*, которое можно понимать смысловым образом (это будет красота, то есть лик любимого) и фактически (это будет реальное рождение).

4) Мужское, женское, любовь и порождение (как смысл и образ-красота, как новое бытие-дитя), вся эта диалектика пола совершается на всех ступенях бытия. Так любят телесное, так одна душа любит другую, так душа совокупляется с умом и ум — с Единым, превысшим ума. Любовь, следовательно, есть не чувство, но *процесс онтологический*, а именно она, в точном диалектическом смысле, есть становление (то есть взаимопронизанность бытия и инобытия). И красота есть не чувство, но *образ любви*, то есть муже-женское становление, перешедшее в ставшее — однако смысловым образом ставшее. Отсюда выясняется ближайшая диалектическая связь красоты и любви, при которой прекрасным может быть только то, что любимо, а любимым может быть только то, что прекрасно.

Вспоминая выше формулированное учение Плотина о «внутреннем эйдосе», мы теперь уже сможем полностью охватить концепцию «душевного» эйдоса. А именно, поскольку внутренний эйдос души предполагает, что последняя не только собрана воедино вместо обычной распущенности и рассеянности, но еще и несет на себе эйдос ума, поскольку здесь *ум обручается с душой*, интеллигибельная сущность самосознания перевоплощается в текучее инобытие души и через нее вожделеет возвратиться к самому себе. Но возврат к самому себе есть возврат к чисто смысловому бытию. Следовательно, стихийность души зацвела здесь неподвижным, умным эйдосом. Или, другими словами, *«внутренний эйдос» души есть эйдос ее любви к уму*. Красота души есть ее умное безмолвие, величавый покой мудрости, пребывающий в себе и ни в чем не заинтересованный.

Такова связь проблемы «внутреннего эйдоса» с проблемой пола в текучей стихии человеческой души.

4. *Внутренний эйдос ума*. а) Но как душевный эйдос имеет над собою еще чисто умный, то есть *интеллигентный* эйдос, так этот последний имеет над собою еще высший — и уже окончательный — «внутренний эйдос», *Первоединое*. В I 6, 7 повествуется о восхождении к красоте Первоединого блага, наполняющем душу чистой и умной любовью, безболезненным изумлением и блаженством, перед которым меркнет всякая земная и небесная чувственная красота. В I 6, 8 мы читаем, что только закрывая глаза на все телесное и погружаясь в себя, мы начинаем видеть последнюю красоту, к которой возвращаемся как Одиссей на родину после чародейного плена у Кирки.

б) Наконец, в I 6, 9, 1—43 трактуется о том, как восхождение к умной красоте совершается через *сверхвидное осияние души и нарождение в ней некой изначальной умной статуи. Это световое оформление души и дает возможность созерцания идеи*. 1) Восхождение человека происходит от прекрасных занятий и дел к самому себе, когда он видит прекрасным самого себя и является как бы творцом своего внутреннего изваяния (poiētēs agalmatos), не уставая сооружать его ради собственного боговидного просветления (1—15). 2) Он и видимое им сияние бытия становятся имманентными одно другому. Как глаз не видел бы солнца, если бы не был сам солнцезрачен, так и душа не видели бы такой красоты, если бы она не была таковой в своей глубине (15—32). «Поэтому сначала да будет [каждый] целиком боговиден и целиком прекрасен, если он хочет видеть благость и красоту. В своем восхождении придет он сначала к уму и увидит там все прекрасные лики и назовет это *красотой* [и] *идеями*. Поскольку все в них прекрасно как в творениях ума и в

[умной] сущности» (32—37). 3) Выше же идей (или интеллигибельного мира) — благо, которое само есть не столько красота, сколько источник красоты, ибо оно источник самого оформленного ума (37—43).

в) К этому нужно только прибавить разъясняющее заключение о «внутреннем эйдосе» первой ипостаси. Телесное восходит к душевному, душевное к умному, умное к единому. Везде тут низшее, во-первых, объединяется внутри себя, а затем, во-вторых, получает новую цельность от высшего. Ум, следовательно, и объединен сам в себе, поскольку он есть некая интеллигибельная расчлененность, единомножественность, и тяготеет еще к высшей цельности, к «единому». Но что же это за цельность? Ум уже и так исключил ту множественность, которую приносила с собой телесная и психическая текучесть. Теперь, следовательно, остается исключить даже смысловую различенность (например, логическую, эйдетическую, интеллигентную и прочую). Но исключить смысловую различенность, это значит достигнуть уже такой целостности, в которой не будет уже вовсе никаких различий, а будет одна и неразличимая тьма, или, что то же, свет. Ведь ум уже есть свет. Но если этот свет достиг такой степени; что в нем уже нельзя ни различить одну точку от другой (ибо это было бы возможно только в случае неравномерности света, а тут свет бесконечный по силе), ни отличить самого света от окружающей его тьмы (ибо это было бы равносильно тому, что свет еще оставляет какое-то место для тьмы, хотя бы и вне себя, то есть что он не бесконечный), то тем самым теряется представление и о самом свете. Итак, бесконечный свет есть и бесконечная тьма. Это — пресветлый Мрак и темнейший Свет. Вожделением к нему и наполнен ум.

Что это такое субъективно для ума? Субъективно для ума — это *экстаз*. Если чистый ум раньше не нуждался в различениях вне себя (это заставило его отойти от тела и от души), то теперь он не нуждается в различениях и внутри себя, то есть не нуждается в своем внутреннем инобытии, то есть не нуждается в своей внутренней жизни, то есть *не нуждается в самом себе*. Экстаз есть не только свобода от иного, но и та абсолютная свобода, когда субъект свободен *от самого себя*. Ведь связанность с самим собою, это тоже есть некое рабство. И вот полная свобода уже начисто от всего, от всякого инобытия, и внутреннего и внешнего, это и есть умный экстаз, вернее, сверхумный экстаз. Это — «внутренний эйдос» ума.

Тут нельзя сказать, что субъект зависит от Единого. Если бы это было так, то тут продолжалась бы зависимость от инобытия. А сущность экстаза заключается именно в том, что Единое перестает быть для субъекта чем-то инобытийным. Оно для него и не внешнее

и не внутреннее, и вообще не инобытие. Оно для него он сам, но сам не противостоящий себе (это было бы Умом), но сам абсолютно. Сейчас мы увидим, в чем заключается это абсолютное тождество.

г) Когда мы говорим, что нечто тождественно с самим собою, то самое это суждение предполагает, что нечто *отлично* от себя самого, ибо суждение «А есть А» является только частным случаем суждения «А есть В». Но единое не есть нечто, как, правда, оно не есть и ничто, — так как «ничто» все же есть слово с каким-то определенным значением, в то время как Единое не содержит в себе абсолютно никакого значения. Однако в чем же тогда заключается самотождество Единого? «Бытие» для Единого неприменимо, «небытие» — неприменимо. Может быть, применимо «*становление*»? Конечно, речь идет не о том становлении, которое происходит в уме (интеллигибельная материя или вечность) или после ума (душа, тело), но о том, которое — *до* ума, до «нечто», когда есть становление, но еще неизвестно, что именно становится. Удивляться этому ходу мыслей совершенно нечего, так как, например, число есть именно такое становление и даже расчлененное становление, в котором неизвестно, что именно становится. Итак, не следует ли Единое представлять себе в виде специальной диалектической системы, но еще до перехода в эйдос, в «нечто», в бытие? Неоплатонизм так и пошел по этому пути, и Плотин сам положил этому начало. Само Единое тоже, оказывается, имеет свое бытие и инобытие и свое становление. И если невыразимое Единое противостоит инобытию как две совершенно немыслимые, пустые для мысли сферы, то *становление* Единого как Единого есть уже нечто более осязаемое. В нем-то и совершается тот синтез Единого с сами собою, то его *самотождество*, о котором шла речь выше. Но ведь кроме Единого вообще ничего нет: откуда же взялось инобытие, которому оно себя противопоставляет? Оно могло взяться *только из самого же Единого*. Но это значит, что становление Единого есть не просто чистое становление, но и *порождение Единым самого себя, саморождение Единого*. Единое оказывается *потенцией* сущего, не сущим (это было бы умом), но именно потенцией, возможностью бытия и смысла. Об Едином как потенции у Плотина достаточно текстов.

Следовательно, если субъективно, ителлигентно «внутренний эйдос» ума есть экстаз, то объективно, онтологически, это есть *потенция*, Единое как потенция самопорождения. И потому, когда мы говорим, что экстаз есть свобода, освобождающая субъекта от него самого, от субъекта же, то не впасть в новую зависимость от инобытия, пусть хотя бы и самого возвышенного, мы можем только в том случае, если субъект, отождествившись с последним и

универсальнейшим объектом, станет сам себя порождать, превратится в потенцию самопорождения, из которой уже в дальнейшем появится противоположность какая бы то ни было, в частности — противоположность бытия и небытия. В сверхумном экстазе человек свободен от всякого инобытия и в том числе, главное, от себя самого, но он все же остается *самопорождением*, универсальнейшей потенцией всего логического и алогического. Быть свободным от себя самого, то есть быть раньше себя самого, это значит быть для себя порождающим лоном, быть неразвернутой потенцией себя самого. Точно так же: быть зависимым только от себя самого — это значит быть умом, мышлением. Быть зависимым от инобытия, но эту зависимость внутреннее преодолеть — это значит быть душой. Быть зависимым только от инобытия и преодолевать эту зависимость лишь внешне, отвлеченно-эйдетически, — это значит быть телом. И, наконец, быть в зависимости только от инобытия и ничем эту зависимость не преодолевать, то есть быть абсолютно вне себя, быть абсолютной внеположностью, — это значит быть материей. И как Единое есть потенция самопорождения, так материя есть потенция самоумерщвления.

Экстаз и самопорождение — последняя и высшая форма «внутреннего эйдоса». Красота Единого — *в экстатической первопотенции сущего*.

5. *Итог*. Резюмирующее изложение анализируемого трактата можно находить в I 6, 6, 1—32.

а) Итак, основное в трактате — учение о «внутреннем эйдосе», то есть эйдосе, в котором смысловым образом отождествился отвлеченный смысл со своим инобытийно-множественным становлением. С одной стороны, такой эйдос чист от всего вещественного, и потому — субъективно ему соответствует то или иное «очищение», катарсис. Катарсис есть не что иное, как свобода от чувственных представлений, в целой душе и уме — как чистота от страстей; и в конечной объединенности ума — как свобода от всякого субъективного инобытия вообще, или экстаз. С другой стороны, *по своему содержанию* внутренний эйдос уже вместил в себя все чувственное, вещественное и вообще материальное, хотя и вместил *умно же*. И потому — в субъективно-эстетической сфере мы получаем градацию понимания (для телесного эйдоса) и любви (для души и ума, от душевной катартики до сверхумного исступления).

В I 6,6, 25—33 Плотин говорит о том, что тело прекрасно душой, душа — умом и ум прекрасен Первоединым Благом. Общее резюме так и гласит в конце главы: прекраснее всего Единое, источник красоты. От него *ум* — самая красота, первичная красота.

Далее — *душа*, живущая становлением ума, воплощающая в себе ум. И, наконец, *тело* — живущее уподоблением душе и подчиненное власти души. Таким образом, красота, по Плотину, *иерархийна* и «внутренний эйдос» имеет иерархийное строение.

б) Из этого резюме также видно и то, что в собственном и настоящем смысле красота, по Плотину, есть только *умная* Красота. Телесная и душевная красота есть только подготовка к ней, а красота Первоединого превышает всякое оформление и потому не может считаться красотой в собственном смысле слова. В телесной и душевной красоте внутренний эйдос содержит в себе необходимое для себя инобытие из внешней в отношении себя области. В случае тела инобытие тут совершенно внешне, в случае же души инобытие тут возвращается вовнутрь. Но вся сущность души в том и заключается, что она животворит внешнее себе; и свое внутреннее инобытие она получает в результате этого внешнего оживотворения. Только в чистом уме инобытие есть исключительно *внутреннее* инобытие. Оно не *становится* из внешнего внутренним, как в душе, но оно здесь никогда и не было внешним. Душа вся еще живет ощущениями, то есть внешней интеллигенцией, хотя эти ощущения тут и одухотворены. Ум же не знает ощущений, он знает только мышление, а мышление получает необходимые для себя различения, то есть все свое инобытие, *в самом же себе*, и в этом-то и заключается его специфика. Поэтому если внутренний эйдос — тот, который смысловым образом подчинил себе свое инобытие, то ясно, что настоящим и подлинным внутренним эйдосом будет только *умный* внутренний эйдос, как содержащий в себе инобытие не откуда-нибудь извне, но из самого же себя.

Этой «умной красоте» Плотин и посвятил специальный трактат V 8.

§ 4. Перевод трактата «Об умной красоте» (V 8)

Говоря вообще и не входя в детали, содержание трактата V 8 «Об умной красоте» вполне тождественно с содержанием трактата I 6 «О прекрасном». А именно — там и здесь предметом рассмотрения является «внутренний эйдос». Однако в преддверии изучения V 8 очень важно понимать и *общее их различие*.

В I 6 речь идет о «внутреннем эйдосе», и, поскольку эйдос у Плотина и есть само бытие, философу приходится говорить и о самом бытии. В V 8 речь идет главным образом о *бытии* и, поскольку бытие у Плотина есть определенным образом сформированное бытие, ему приходится говорить и о «внутреннем эйдосе». В I 6

— тема по преимуществу онтологическая. Но, поскольку у Плотина эстетика и онтология есть одно и то же, постольку оба трактата говорят об одном и том же, но с разных сторон.

Этим объясняется то, что если в I 6, 7—9 говорится просто о красоте ума (на основе учения о «внутреннем эйдосе»), то в V 8, 3—6 говорится о *жизни* ума и выдвигается новое понятие софийной «мудрости». Софийность тут, собственно говоря, совершенно то же самое, что «внутренний эйдос» ума. Но последнее понятие предполагает рассматривание ума в направлении от его внешней поверхности в его глубину. Софийность же есть бытийственное основание самого ума; это — ум вместе со своим внутренним инобытием, стремящийся к Единому, то есть *творящий* ум; и рассмотрение его поэтому идет из глубины во внешность. В I 6 речь идет только об умных эраках, не больше того. Но эти умные эраки, или эйдосы, есть только выразительная форма ума, интеллигенции. Что же получится, если эта выразительная интеллигенция будет рассматриваться с точки зрения своего бытия, своей субстанции, а не просто с точки зрения выразительности? Эти выразительные лики чистого ума, когда ум берется как субстанция, вечная и творящая, есть не что иное, как *боги*. И вот трактат V 8 рассуждает о богах как об эйдосах умной красоты. Это — все тот же самый выразительный «внутренний» эйдос трактата I 6. Но он рассмотрен здесь в своем онтологическом основании. I 6 есть онтологическая эстетика, V 8 есть эстетическая онтология. Ввиду важности этого трактата дадим и его полный и, по возможности, точный перевод [1].

Перевод трактата

1. ***Форма, умная идея красоты выше той, которая в художнике, а та, которая в художнике, выше той, что в реальном искусстве.***

«Так как тот, кто утвердился в созерцании умопостигаемого космоса и понял красоту истинного ума, получил, по-нашему, возможность охватывать мыслью и его отца, потустороннего в отношении ума, то попробуем увидеть и самим себе разъяснить (насколько это доступно словам), как можно было бы кому-нибудь созерцать красоту ума и того космоса (1—6).

Итак, пусть лежат, допустим, камни в кучке, один, если угодно, возле другого, причем один необработанный, непричастный искусству,

[1] Перевод этого трактата, данный нами в первом томе «Истории эстетики», дается здесь иной раз с существенными изменениями.

другой же уже преодоленный искусством и превращенный в статую бога или какого-нибудь человека, и если бога, то — Хариты или какой-нибудь Музы, и если человека, то не любого, но такого, которого искусство создало на основании того, что прекрасно во всех людях. В таком случае камень, превратившийся от этого искусства в красоту формы [лика] (eidoys), оказался, надо допустить, прекрасным не от своего бытия в качестве камня (потому что иначе подобным же образом был бы прекрасен и другой камень), но от того *лика, который вложило в него искусство*. Таким образом, *этой формы не имела материя*, но форма была в замыслившем еще до появления в камне. Была же она в художнике *не постольку, поскольку у него были глаза и руки, но потому, что художник был причастен искусству* (6—18).

Следовательно, красота эта присутствовала в искусстве в более высшем виде. Именно: не привходит в камень та красота, что в искусстве, но та остается, а привходит от него другая, меньшая, чем та. Да и эта не осталась чистой в камне и [не осталась такой,] как хотел художник, но — насколько камень поддался искусству. Если искусство творит то, что оно есть само по себе и чем обладает, — а прекрасное оно творит соответственно смыслу того, что именно оно творит, — то оно в *большей и истиннейшей степени прекрасно*, обладая красотою искусства, конечно, большей и прекраснейшей, чем сколько есть ее во *внешнем* [*проявлении*]. Именно, поскольку она, привходя в материю, оказывается *распространенной* [протяженной], — настолько она слабее той, которая пребывает в единстве. Ведь все распространяющееся отходит от самого себя (если крепость — в крепости; если теплота — в теплоте; если вообще сила — в силе и красота — в красоте); и *все первое творящее должно быть само по себе сильнее* [*вторичного*] *творимого*. И не отсутствие музыки делает [человека] музыкантом, но — музыка, и [также] музыка дочувственная создает ту, которая в чувственном (18—32).

А если кто-нибудь принижает искусства на том основании, что они в своих произведениях подражают природе, то прежде всего надо сказать, что и произведение природы подражает иному. Затем необходимо иметь в виду, что они подражают не просто видимому, но восходят к смыслам, из которых [состоит и получается сама] природа. Далее, они многое созидают и от себя, и, в частности, они прибавляют в каком-нибудь отношении ущербному [свои свойства] в качестве обладающих красотой. Так и Фидий создал своего Зевса без отношения к тому или иному чувственному [предмету], но взяв его таким, каким Зевс мог бы стать, если бы захотел появиться перед нашими глазами» (32—40).

17 Зак. 107

2. *В явлениях природы, например в реальном человеке, красота есть также результат «внутреннего вида» существующего.*

«Но оставим искусства. Рассмотрим то, произведениями чего, как говорят, подражают художники, то есть те предметы, которые возникают и считаются прекрасными от природы, все разумные живые существа и неразумные, и особенно то из них, что в подлинном смысле удалось [catōrthōtai] изваявшему их и создавшему, преодолевшему материю и доставившему форму, какую хотело. Что же, следовательно, в этом является красотой? Очевидно, это не кровь [1] и не месячные, но также и не окраска, хотя она и отличная от этого, и не фигура, или пусть это будет вообще ничем, или чем-то бесформенным, или как бы просто только чем-то воспринимающим, каковой является материя. Словом, откуда воссияла красота Елены, бывшей предметом спора? Откуда те из женщин, которые похожи красотою на Афродиту? Да и красота самой Афродиты — откуда? [Откуда она], если какой-нибудь человек целиком прекрасен или бог — как из тех, что являются нашему зрению, так и из тех, что не идут [к нам], но все же содержат в себе красоту, доступную для видения? (1—14).

Не есть ли это везде вид, который идет от создавшего к ставшему, подобно тому как в области искусства он идет, согласно нашему утверждению, от [самих] искусств к произведениям искусства? Но как же это может быть? Произведения искусства и существующий в материи смысл прекрасны, а тот смысл, который не в материи, но в самом творящем, разве не есть красота, тот первичный и не материальный, но сводящий воедино [самую материю] [2] (14—19)?

Впрочем, если бы материальная масса была прекрасна только в зависимости от того, что она — масса, то нужно было бы, чтобы творящий смысл, так как он не масса, не был прекрасен. Однако поскольку вид в малой ли, в большей ли массе *один и тот же*, то если он приводит в движение и настраивает душу видящего при помощи свойственной ему самому способности, то красоту надо приписывать не величине материальной массы. Доказательством этого является и то, что пока она находится вне нас, мы ее еще не видим; когда же она появляется внутри, то [уже] вызывает настроение. Она может входить через глаза только в качестве *вида*, потому что иначе она могла бы проникнуть по малости отверстия? Тут же воспоследует и величина, значительная не в [своей] материальной массе, но ставшая значительной в [своем] *виде* (19—28).

---

[1] Греч. haima, которое Хардер предлагал заменить sperma, «семя».

[2] Слова «но сводящий воедино» в тексте Генри-Швицера исключены.

Далее, творящее должно быть или безобразным, или безразличным, или прекрасным. Будучи безобразным, оно не могло бы создать противоположного; безразличное же почему должно создавать больше прекрасное, чем безобразное? Но и существует природа, построяющая это прекрасное, которая гораздо раньше прекрасна. Мы же, не имея никакой привычки к видению внутреннего и не обладая таким умением, гоняемся за внешним и не понимаем, что [на нас] действует внутреннее, подобно тому как если бы кто-нибудь, видя свое изображение, преследовал бы его, не зная его происхождения (28—35).

Ясно, что предмет нашего стремления — иной и что *красота заключается не в [физических] размерах*, и что [такова же красота] и в науках, и в занятиях, и вообще в душах (ср. Plat. Conv. 210b—c). Здесь и на самом деле большая красота, когда ты созерцаешь в ком-нибудь разумность и удивляешься ей, не взирая на лицо (ибо последнее могло бы быть и безобразным). Но ты, отбросив всякую [внешнюю] форму, устремляешься к *внутренней его красоте*. Если же она еще не действует на тебя так, чтобы назвать такого человека прекрасным, то [значит] и самим собою ты не можешь наслаждаться как прекрасным, когда смотришь в собственную глубину. Следовательно, напрасно ты стал бы стремиться к этому, находясь в таком состоянии. Ибо ты будешь искать безобразным путем, но не чистым. Потому и не ко всем — слова о таковых вещах. Но — имей память [об этом], если и себя узрел ты прекрасным» (35—46).

3. *Только в чистом уме образ красоты совпадает с самой красотой; он есть тут не что иное, как сами боги.*

«Итак, и в природе существует смысл красоты, являющийся первообразом (archetypos) в отношении к той, что в теле, а в отношении той, что в природе, существует еще более прекрасный смысл в душе, от которого и тот, что в природе. Однако яснее всего он в душе возвышенной, и здесь он уже продвинулся в сферу самой красоты. Именно, украшая душу и принося [ей] свет от большого света как от красоты первичной, он, сам оставаясь в душе, заставляет заключать, каков есть тот, что раньше его самого, уже не становящийся в чем-нибудь и не пребывающий в ином, но [только] в самом себе. Потому он уже и не смысл, но — творец первичного смысла красоты, существующей в душевной материи. Он — ум, постоянно ум, поскольку он не пришел к самому себе извне. В каком [преходящем] образе можно его представить? Ведь всякий образ произойдет из худшего, то есть из безобразного материала. Однако необходимо, чтобы образ возникал из ума, так что его нужно представлять не

через образ, а наподобие того, как для всего золота берут за образчик какой-нибудь кусок золота; если взятый, допустим, не чист [от примеси], то очищают его на самом деле или в мысли, указывая, что не все есть золото, но только это — вот из всей массы (1—16).

Таким же образом и в данном случае [в отношении умного образа, мы имеем знание] от ума, пребывающего в нас в чистом виде или, если угодно, от богов о том, каков существующий в них ум. Именно: все боги возвышенны, прекрасны; и красота их неизъяснима (Plat. Conv. 218e). Но что же есть то, от чего они таковы? Это — ум; и они таковы потому, что в них по преимуществу действует ум в целях своего обнаружения; то есть не потому, что тела у них прекрасны (ведь и у других бывают тела, и не это значит для них быть богами), но в соответствии [именно] с умом и существуют они как боги, а будучи богами, они прекрасны (16—24).

Дело обстоит не так, что они иной раз пользуются умом, иной — не пользуются, но так, что они всегда пользуются умом в уме бесстрастном, устойчивом, чистом; они все знают и познают не человеческое, но свое собственное, божественное, и то, что зрится умом. Те из богов, которые на небе, созерцают вечно, ибо у них — досуг, [созерцая] как бы издалека то, что в том небе, поскольку голова их выше небесного свода. Те же, которые, находясь в нем, имеют [и] пребывание на нем или в нем, жительствуют по всему тамошнему небу. Ведь там все — небо, и земля — небо, и — море, животные, растения, люди; все небесно в этом небе. Находящиеся же в нем боги не презирают ни людей, ни что-нибудь из тамошнего, ибо оно — тамошнее. Все тамошнее пространство и место они заполняют, сами пребывая в покое» (24—36).

4. *В уме сливается все фактическое и смысловое в одну легкую, светлую, нерушимую жизнь, которая есть мудрость.*

«Ибо там легко жить (Hom. Il. VI 138). И истина является для них и родительницей, не то, чему присуще возникновение (Plat. Phaedr. 247d), но — чему бытие (oysia), и самих себя они видят в других. Ведь все [там] прозрачно; и нет ничего ни темного, ни сопротивляющегося [взору], но всякий [бог] ясен всякому, до внутреннего и во всем. Ибо свет прозрачен для света. И всякий содержит все в себе и в свою очередь видит все в другом, так что все находится везде и все есть все, и каждое все, и [потому] сияние — беспредельное. Ведь каждое из этого — велико, так как и малое — велико. И солнце там есть все звезды и каждая в свою очередь есть солнце и все. В каждом светиле восходит иное, видится же в каждом все (1—11).

И движение там чистое, поскольку движущее, так как оно не отличается от движения, не мешает ему, когда последнее происходит. И покой [здесь] не нарушается никаким движением, так как он не примешан к тому, что не устойчиво. И прекрасное — прекрасно потому, что оно не находится в не-прекрасном. Каждый [бог] ступает не то чтобы по чужой для него земле, но для каждого то, в чем он находится, и является тем, что он есть. И то, в чем он находится, бежит вместе с ним, когда он, например, поднимается вверх, и сам он не отличается от занимаемого им пространства. Действительно, субстрат [его] есть ум, и он сам — ум, как кто-нибудь мог бы помыслить, что это видимое небо, будучи световидным, стало исходящим от него светом, то есть звездами. Здесь одна часть не может появиться из другой, и каждое взятое в отдельности может быть только частью. Там же каждая часть появляется всегда из целого, и каждое, взятое в отдельности, есть одновременно и целое. Та [тут] представляется как часть, изощренному же [зрению] она видится как целое, наподобие того, как если бы кто-нибудь оказался в отношении зрения таким же, как, говорят, и Линкей, который видит то, что внутри, согласно лицу, имеющему в виду тамошнее зрение (11–26).

Для тамошнего созерцания нет ни утомления, ни наполнения, которое приводило бы к прекращению его для созерцающего. И нет пустоты, чтобы приходить к наполнению и удовлетвориться достижением такой цели. [И не так обстоит там дело, что] одно есть одно, а другое — другое, чтобы одному из того, что в нем, не нравилось то, что принадлежит другому. И все тамошнее — неисчерпаемо. Правда, существует и ненаполняемое, [но] так, что наполнение [насыщение] не заставляет испытывать отвращения к тому, что наполняет. Видящий видит [тут все больше и] больше, и созерцающий в качестве беспредельного себя самого и видимое следует [в этом только] своей собственной природе. Именно жизнь, когда она чистая, ни для кого не приносит утомления. Да и что могло бы утомить того, кто живет наилучше? Жизнь же есть мудрость, и мудрость, не доставляемая умозаключениями, так как она всегда целостна (pasa) и ни в чем не ущербна, чтобы нуждаться в мыслительном искании. Но она существует как первичная и не от другой [мудрости]. И само бытие есть мудрость, но не так, что [сначала ты] — сам, а потом — мудрый. Вследствие этого нет никакой большей [мудрости]; и знание-в-себе (aytoepistēmē) совосседает там с умом по своей сопротивляемости, как аналогично говорят и о Дике в отношении к Зевсу. Действительно, все такое существует нам наподобие статуй, которые видятся сами через себя, так что созерцание является

достоянием более чем блаженных созерцателей (Phaedr. 111a). О величии и силе мудрости можно судить по тому, что она имеет с собой и содержит как сотворенное все сущее, что все последовало [за ней], и она есть сущее, и оно совозникло с нею, и оба они — одно, а тамошнее бытие есть мудрость. Мы же [еще] не пришли к пониманию, так как полагаем, что науки суть теоретические положения и сведение (symphorēsin, конгломерат) посылок. Но этого — нет даже и в здешних науках. А если кто о них спорит, то пусть это останется так в теперешнем виде. Что же касается тамошней науки, о которой именно, как известно, Платон говорит: «Она не разная в разном» (Phaedr. 247d-e), то он оставил [нам] исследовать и находить, как [это возможно], — если только мы считаем себя достойными называться [платониками]. Итак, пожалуй, лучше отсюда положить начало [исследования]» (26—55).

5. *Бытие, ум, мудрость, идея есть одно прекрасное умное изваяние.*

«Итак, все происходящее, будь то произведения искусства или природы, создает некая мудрость (sophia), и творчеством везде водительствует мудрость, и если кто творит согласно самой мудрости, то таковыми же [софийными] надо считать, очевидно, и искусства. Однако художник опять в свою очередь приходит к мудрости природы, соответственно которой он и сам появился на свет и которая уже не получена из теоретических положений, но цельно является чем-то единым, не составлена из многого в единое, но, скорее, разрешается из единого во множество. Поэтому, если кто-нибудь признает ее первичной, то [этого уже] достаточно, ибо она — не из иного и не в ином (1—9).

Если же скажут, что смысл (logon) заключен в природе и, с другой стороны, природа является его принципом, то мы спросим: откуда же [природа его] получит? И если из чего-нибудь другого, то отличается ли это от нее? Но мы успокоимся, если [скажут, что он возникает] из себя же самого. А если будут восходить к уму, то необходимо посмотреть, ум ли породил мудрость. Именно, если это подтвердят, то — откуда [он ее породил]? А если из самого себя, то иначе не может быть, как то, что сам он и есть мудрость. Следовательно, истинная мудрость есть бытие (oysia), и истинное бытие есть мудрость. При этом достоинство для бытия — от мудрости, и, поскольку от мудрости, оно есть бытие истинное. Потому и те [бытийные] сущности, которые не содержат мудрости, тем самым, что хотя они и произошли через мудрость, но мудрости в них не содержится, — не суть истинные сущности (9—19).

Следовательно, не нужно считать, что боги и тамошние преблаженные созерцают там [рассудочные] аксиомы, но все в отдельности из относимого туда является прекрасными изваяниями и наподобие тех, которые иной раз представляет себе в душе мудрого мужа, причем изваяния не нарисованные, но сущие. Поэтому древние и говорили, что идеи есть сущее и сущности (tas ideas onta... einai... cai oysias)» (19—25).

6. *Умное изваяние предшествует всякому дискурсивно-логическому раскрытию.*

«Мне известно, что и египетские мудрецы, опираясь ли на точную науку или на [бессознательный] инстинкт (symphytōi), если хотят обнаружить свою мудрость о том или другом предмете, пользуются не буквенными знаками, выражающими слова и предложения и обозначающими звуки и произносимые суждения, но рисуют [целые] изображения (agalmata) и напечатлевают для каждого предмета одно специальное изображение в святилищах для того, чтобы показать, что тамошняя мудрость не является дискурсивным мышлением, так что каждое такое изображение является там наукой и мудростью, и именно — в своей субстратной цельности, не в качестве дискурсивного мышления или убеждения. Затем от этой цельной мудрости возникает в ином частичное изображение, уже детализированное (eidōlon exeiligmenon), которое само себя истолковывает дискурсивно и выражает причины, по которым оно было [именно] так [создано, а не иначе], так что возникшее таким образом может [только] удивляться, как прекрасно оно устроено. Тот, кто это понимает, выражает удивление этой мудростью, как она, не зная причин сущности, благодаря которым вещи созданы именно так, доставляет [это] тому, что создается в соответствии с нею. Этот прекрасный способ существования, следовательно, едва ли выясняется из исследования или он даже совсем не выясняется, потому что, если кто производит исследование, то еще до исследования и умозаключения он уже должен наличествовать в том виде. Так постараемся понять, что я хочу сказать, на одном, зато значительном, примере, который можно применить и ко всему» (1—19).

7. *Умное изваяние всецелого бытия есть идеальное Все, в котором замысел совпадает с выполнением, причина с целью и начало с концом.*

«Именно — относительное вселенной, хотя мы и соглашаемся, что она в своей качественности — от другого, то неужели мы станем думать, что ее творец замыслил в самом себе землю и то, что ее следует поместить в центре [и именно с такими свойствами], затем — воду, и притом как на земле, так и в прочих местах по порядку

до неба, затем — все живые существа, и для каждого из них те формы, что теперь внутренние их органы и внешние части, затем, все распределив у себя в отдельности, осуществил это на деле? Однако ни такой замысел невозможен, — потому что, откуда бы он появился у того, кто сам этого никогда не видел? Но даже если бы он и взял его от другого, то ему нельзя было бы приступить к работе, как теперь делают мастера, пользуясь руками и инструментами, ибо руки и ноги возникают [здесь] позже. Следовательно, остается, чтобы *все существовало в ином*, [в материи], *но*, с другой стороны, чтобы *не было никакого средостения от соседства для сущего в отношении иного*, как будто бы его представление (indalma) и образ возникли внезапно, сами ли от себя, при участии ли души [вообще] (в настоящем случае тут нет никакой разницы) или индивидуальной души (1—16).

Действительно, все это в совокупности произошло *оттуда*; и там оно прекрасно в большей степени, потому что *здесь оно —в смешении, а то — вне смешения*. Но все же и здешняя вселенная с начала и до конца *сдержана формами* (eidesi). Прежде всего [уже] материя сдерживается формами элементов. Над одними формами существуют другие формы, а затем опять другие. Поэтому и трудно найти материю, скрытую под многими формами. А так как и сама она есть некая крайняя форма, то и это *Все есть форма, и все [вещи] суть формы. Формой был и сам прообраз* (paradeigma). Творит же он это *бесшумно*, так как все творящее есть сущность (oysia) и *форма* (eidos). Потому-то и творчество (dēmioyrgia) это точно так же свободно от трудов, то есть оно относится ко Всему, как будто бы и было Всем. Не было, стало быть, [для него] и препятствия. Да и теперь оно владычествует над происходящим, хотя одно происходящее препятствует другому. Но это не было препятствием при творении и не является им теперь, так как оно пребывает в качестве Всего (16—28).

Я думаю, что если бы мы были первообразами, сущностью и одновременно формами, и творящая форма там была бы нашей сущностью, то и наше художество достигало бы победы без трудов. Однако даже и человек может осуществить свой собственный эйдос, хотя человек и возникает не в качестве того, чем он действительно является. Став теперь человеком, он отошел от бытия в качестве Всего. А перестав быть человеком, он, как говорит [Платон в «Федре», 246с], «парит в высотах и управляет всем миром». Произойдя из целого, он и творит целое (29—35).

Но чтобы вернуться к нашему рассуждению, — ты можешь назвать причину, по которой земля находится в центре, почему она

круглая и почему эклиптика наклонена так-то; но там, [в умном мире], не через то, что так надо, потому и существует такое решение, *но через то, что так и обстоит, как существует, через это и обстоит оно прекрасно.* Это наподобие того, как если бы существовало заключение до силлогизма о причинах, не из посылок. И не на основании умозаключения и не из рефлексии умозаключения и до рефлексии, так как все это — позже, и рассуждение [вывод], и доказательство, и вера [допущение]. И вследствие того, что оно — [умное Все] — начало, все это — от себя самого и именно так. И прекрасно в этом смысле говорится, что не следует рассказывать причин Начала, в особенности такого совершенного Начала, которое тождественно с Концом [Целью]. То, что есть Начало и Конец, то есть и всецело Все, и есть безущербно» (35—47).

8. *Умная красота есть первообраз, или прообраз (paradeigma), субъективной стороной которого является удивление.*

«Итак, оно — первично-прекрасно, а именно оно — целое и повсюду целое, чтобы уже ни в одном своем моменте не отставать с ущербом в смысле прекрасного. Да и кто же может сказать, что оно не прекрасно? Ведь оно не таково, чтобы быть прекрасным всецело, но имеет [непрекрасное] как момент или даже не имеет из него ничего. Но если уже и оно не прекрасно, что же другое может быть прекрасным? Ведь то, что раньше его, уже не хочет быть прекрасным. Первично же [прекрасное], перейдя в созерцание, *тем самым, что оно — форма и предмет созерцания для ума*, этим и стало видным как *предмет удивления*. Потому и Платон, желая выразить это, заставляет своего демиурга, ради большей для нас очевидности одобрить совершенное (Tim. 37c); этим он желал показать красоту первообраза и идеи как предмет удивления. Ведь когда кто удивляется созданному в соответствии с другим, к тому имеет он и удивление, в соответствии с чем имеется созданное. А если он не знает того, что он испытывает, в этом нет ничего удивительного, так как и любящие и вообще те, кто удивляется земной красоте, не знает, что она — появляется через ту. А она — именно через ту. А что [Платон] свое выражение «он удивился» относит [именно] к прообразу, это он намеренно разъясняет в дальнейших словах. Именно — Платон сказал: «Он удивился и захотел уподобить его прообразу еще больше» (Tim. 37c-d), показывая, какова красота прообраза при помощи утверждения, что происшедшее от него — прекрасно и что оно — его образ (eicona). Но если бы не он [прообраз] был сверхпрекрасный [какой-то] неизъяснимой красотой, то что было бы прекраснее этого видимого? Значит, не правы те, кто

порицает это последнее, — кроме того, конечно, насколько оно не тот [первообраз]» (1—23).

9. *Умная красота есть космос божественности, в котором отдельный бог есть все боги, и все боги есть каждый в отдельности и один-единственный, и где бытие и бытие красотой — одно и то же.*

«Итак, представим разумом, что этот космос, каждая его часть пребывает тем, что она есть, и не сливается с другой, так чтобы при проявлении чего бы то ни было одного, как бы шара вовне, тотчас же последовало и представление о солнце и других светилах, и стала видна и земля, и море, и все живые существа, как бы на прозрачном шаре, и все на деле стало бы созерцаться. Отсюда пусть и в душе составится некое световое представление шара, все в себе содержащее, подвижное или покойное, или одно подвижное, другое же покоящееся. Сохраняя это представление, возьми у себя другое с исключением [телесной] массы. Отбрось пространственные определения и имеющиеся у тебя представление о материи, и не пытайся представить другую, [например], меньшую той в смысле [телесной] массы, но, воззвав к богу, создавшему ту, чьим представлением ты обладаешь, молись, чтобы он пришел [сам]. И он, возможно, придет, неся свой собственный космос со всеми богами в нем, будучи одним и всеми, когда и каждый бог есть все [боги], соединенные в одно; и они различествуют потенциями, но с точки зрения этой единой и многократно проявляющейся потентности все они — один, лучше же, один [тут] — все [боги] (1—18).

Действительно, сам он не убывает, когда те все возникают. Они — вместе, и в свою очередь каждый — порознь в непротяженном покое, без всякой чувственной формы. [В последнем случае] один был бы в одном месте, другой же — где-нибудь в другом, и каждый был бы в самом себе не весь. Не имеет он [умный мир] и разных [самостоятельных] частей в других или в самом себе; и каждое в отдельности целое не есть [тут] раздробленная потенция и такая по величине, сколько [в ней] измеренных частей. Она, то есть Вселенная, есть вся потенция, идущая в беспредельность и до беспредельности потентная. И он [умный мир] настолько велик, что и части его стали беспредельными. Да и какое же можно назвать место, где бы его уже не было? (18—28).

Конечно, велико и это [чувственное] небо и все вместе потенции в нем; но оно было бы больше, и даже нельзя было бы сказать каково, если бы ему не была присуща некая малость телесной потенции. Однако кто-нибудь, разумеется, назовет, пожалуй, великими и

потенции огня и других тел. Но только по неведению истинной потенции она может представиться как жгущая, уничтожающая, мучащая и способствующая возникновению живых существ. Но это [в нашем мире] уничтожает потому, что и само уничтожается; и оно производит потому, что и само возникает (27—36).

Тамошняя же потенция имеет только [чистое] бытие, и только [чистое] бытие в качестве прекрасного. Да и где может быть прекрасное, если лишить его бытия? С убылью прекрасного она терпит ущерб и по сущности. *Потому-то бытие и вожделенно, что оно тождественно с прекрасным; и потому-то прекрасное и любимо, что оно есть бытие.* Зачем разыскивать, что для человека является [тут] причиной, если [тут] существует одна природа? Эта вот [чувственная] ложная сущность, нуждается в привнесении прекрасного, которое она может получить только в качестве подобия, чтобы и оказаться прекрасной и чтобы вообще быть. И она постольку существует, поскольку участвует в красоте, соответственной форме (cata to eidos), будучи совершеннее в меру этого приятия. Поскольку прекрасная сущность в большей степени является сущностью в собственном смысле» (36—47).

10. *Умная красота есть иерархийное тождество созерцаемого и сущего, так что, в основе, тут уже нет различия между творящим и творимым, внутренним и внешним.*

«Вследствие этого Зевс, старейший, надо полагать, из других богов, над которыми он владычествует, первым отправляется к созерцанию этого [космоса]; следуют и другие боги, демоны и души, способные это видеть (Plat. Phaedr. 246e; 244a). Он же [умный космос] выявляется им из некого невидимого места и, высоко поднявшись над ними, освещает все, наполняет сиянием и поражает низших, так что они отворачиваются в бессилии видеть как бы солнце. Одних оно удерживает, и они начинают созерцать, другие же приходят в замешательство, и тем в большее, чем дальше они от него отошли. Когда же созерцают те, кто способен узреть, — все они направляют взоры на него и на принадлежащее ему. При этом не одно и то же зрелище постоянно каждый приносит с собою, но стойкий в созерцании увидел просиявший источник и природу справедливого, другой же наполнился зрелищем благомудрия (sōphrosynēs), не такого, какое [имеют] люди у себя самих, когда они его имеют. Ведь это [здешнее] благомудрие некоторым образом подражает тому [умному], а это последнее, описывая все относительно всего, как бы объема его [умного космоса], зрится как совершенное [только] тому, кому уже виделись многие ясные зрелища: боги и по одному, и все божество одновременно; и души, которые видят там

все, из всего происходя, так что они все и обнимают; и сами они — во всем от начала и до конца, и они существуют там, причем настолько, насколько от природы свойственно им там существовать так, что часто они пребывают там целиком, — в случаях, [именно] когда они [от этого] не отделялись (1—22).

Созерцая все это, Зевс (а также и те из нас, кто вместе с ним охвачен любовью) видит, наконец, и красоту в цельном виде, и пребывающую во всем, участвуя и сам в тамошней красоте. А она сияет во всем и наполняет появившихся там, *так что и они становятся прекрасными*; что часто бывает с людьми, которые, восходя на высокие места, где земля имеет светло-желтую окраску, сами наполняются этим цветом наподобие того, куда они вступили. В тамошнем же мире цветущая на бытии окраска есть красота, лучше же сказать, все [там] есть окраска и красота, идущие из глубины. Прекрасное ведь и есть не что иное, как цветущее на бытии. Но для тех, кто не созерцает целого, назначена только поверхность. Для тех же, кто как бы целиком упился вином и наполнился нектаром (так как красота проходит через всю душу), возможно стать и не только созерцателем. Такой уж не находится вне, и предмет созерцания тоже не вне его, но тот, кто созерцает его проницательно, в самом себе имеет созерцаемое и, многое имея, не знает, что имеет и взирает на него как на внешнее, поскольку взирает на него как на созерцаемое и поскольку хочет взирать [на него этим образом]. Все, на что взирает кто-нибудь как на зримое, он видит внешним. Однако *необходимо перенести это уже в самого себя*, и взирать уже будучи единым и взирать как на самого себя, подобно тому как если бы кто-нибудь, охваченный богом, оказался объятый Фебом или некой Музой, *созидая в самом себе видение бога*, если он обладает в самом себе способностью взирать на бога» (22—43).

11. *Можно сказать, что созерцающий красоту изводит ее из собственных глубин и проецирует вовне, находясь все время между абсолютным тождеством себя и самораздвоением.*

«Если кто-нибудь из нас не в состоянии созерцать самого себя, он, охваченный этим богом, когда выносит вовне для созерцания предмет своего видения, тем самым себя выносит вовне и видит себя как изукрашенный образ божий. Когда же он отбросит этот образ, хотя и прекрасный, придя к единству *с самим собою* и уже не раскалываясь, тогда он есть *вместе все едино* с этим безмолвно присутствующим богом и существует с ним — насколько может и хочет. Если же он обратится к двойственности, то, будучи чистым,

он непосредственно рядом с ним, так, чтобы опять наличествовать при нем прежним способом, когда он снова к нему обращается (1—9).

В обращении же этом он имеет следующую пользу. Вначале он воспринимает самого себя, пока он — другой. Обратившись же вовнутрь, он *обладает всем*. И отбросив назад чувственное восприятие, он, вследствие страха перед бытием в качестве другого, оказывается там единым. Даже если он захочет увидеть Бога существующим в качестве другого, чем он сам, [все равно] *вовне созидает* [его в качестве] *себя самого*. Тому, кто обучается, необходимо, пребывая в неком его отображении, точно разузнать (Plat. R. P. VII 526e) при помощи исследования, во что он погрузился; и убедившись и поверив, что это — предмет, достойный почитаться блаженным, он должен предать себя самого во внутреннее и *стать* вместо только созерцающего видением другого созерцателя, [*самому*] *изучающим при помощи мыслей, каковым он оттуда* [*непосредственно*] *является* (9—19).

Да и как может кто-нибудь находиться в прекрасном, не созерцая его? Именно, созерцая его как другое, он еще не в прекрасном, но [только] став им, он, таким образом, в собственном смысле пребывает в прекрасном. Поэтому, *если* видение [*красоты*] *относится к внешнему, то* [*и в этом случае*] *видение не должно быть иным, чем так, чтобы быть тождественным с видимым*. Это есть как бы [внутреннее] понимание и совокупное ощущение того, кто испытывает опасение, как бы ему не отпасть от самого себя из-за желания видеть все больше и больше (19—24). Нужно, кроме того, иметь в виду, что ощущения дурного имеют [под собой] более значительные раздражения и менее значительные знания, вызываемые этим раздражением. Ведь болезнь вызывает [большую] раздражительность; здоровье, наличествуя безмолвно, дает, надо полагать больше понимания себя самого, потому что оно выступает как [наше] собственное, пребывающее [с нами] единство. Болезнь же есть чуждое и не собственное, и потому совершенно ясно, почему она кажется вполне отличной от нас. Свойственное же нам есть мы сами, хотя мы и не замечаем этого. Находясь же в таком положении, мы больше всех способны сознавать самих себя, если сделали наше знание о нас самих и нас самих — одним (24—33).

Однако в этих условиях, в умном мире, когда мы больше всего познаем соответственно разуму, мы оказываемся незнающими, если придерживаться чувственного восприятия, которое [в данном случае] утверждает, что оно не пользуется видением, так как оно и не имеет знания и даже не может когда-нибудь иметь знания о подобных [умных] предметах. Чувственное ощущение же есть недоверие; и [на

самом деле] увидевший есть иной, [чем чувственное ощущение, а именно — он уже ум]. Если же в этом случае испытывает недоверие и он, то он не поверит уже и в свое существование, поскольку сам он, даже и отнесенный вовне, во всяком случае не может телесными глазами видеть самого себя как чувственного (33—40).

12. *Опыт умной красоты рисует сверхумного бога-отца, перешедшего в умный космос бога-сына, являющегося сущностью чувственного космоса, почему этот последний также прекрасен и вечен, как и сам первообраз.*

«Но [уже] сказано, как может [кто-нибудь] делать это в качестве другого и как в качестве себя самого. Следовательно, когда он увидел [в качестве другого ли или оставаясь самим собою] то, — что он возвещает? Он возвестит, что увидел бога, напряженно рождающего прекрасное порождение и, следовательно, все в нем самом породившего и имеющего в нам самом беспечальное напряжение родов. Наслаждаясь тем, что он породил, и пребывая в удивлении перед своими порождениями, он все удерживает у самого себя и радуется блеску себя самого и блеску этих [порождений]. Эти последние прекрасны и, как пребывающие внутри, они более прекрасны, чем Зевс, который в данном случае, единственное из других дитя, появляется вовне. По нему, а он — последнее дитя, — можно судить, как бы по некому образу отца, каков сам отец и пребывающие у отца братья. Он свидетельствует, что не напрасно пришел от отца, что благодаря этому существует отличный от него [чувственный] космос, ставший прекрасным в качестве образа красоты (1—13).

Ведь не положено, чтобы образ прекрасного и сущности не был прекрасным. Известно, он повсюду подражает первообразу. К тому же он обладает жизнью и есть сущность, как подражание, и есть красота, как происходящее оттуда. И он вечно существует в качестве образа. Иначе один раз он будет его образом, а другой раз нет; и этот образ возник не при помощи искусства. Но всякий образ, являющийся таковым по природе, пребывает, пока пребывает образец (13—20).

Вследствие этого не правы те, кто считает преходящим [чувственный мир], когда пребывает умный, и порождает [его] так, как будто бы творящий некогда замыслил [его] создать. Они не хотят понять способа подобного творчества и не знают, что, поскольку тот освещает, никогда не убудет и другое, но что с каких пор существует то, с тех пор и это. А то всегда было и будет. Приходится пользоваться этими словами и по необходимости стремиться к разъяснению (20—26).

13. *Начало, отец — выше красоты и есть ее источник; ум, сын, первообраз — красота первичная; душа мира, Афродита — красота вторичная, образ.*

«Итак, бог, который [всегда] одинаковым образом связан пребыванием и который предоставил сыну властвовать над этой [чувственной] Вселенной (ибо для него не было бы прилично, отбросив тамошнюю власть, следовать юнейшей и позднейшей себя самого), обладая [к тому же] насыщением прекрасного, [бог], совершивший это, поставил собственного отца над собой и [простерся] до него вверх; поставил он, с другой стороны, и то, что начало быть после него от сына в направлении инобытия, так что *он оказался посреди обоих,* — и вследствие инаковости в отношении отрыва от высшего и вследствие воздержания от связи с низшим после него, — будучи посредине между более значительным отцом и менее значительным сыном. Но так как отец для него больше, чем [считается таковым] по красоте, то *первично-прекрасным* остался он сам, хотя прекрасна также и душа. Но *он прекраснее ее*, так как она — его след. И хотя она вследствие этого прекрасна в отношении [уже] своей природы, все-таки она прекраснее тогда, когда она туда взирает. Итак, если душа Вселенной, чтобы сказать понятнее, и сама Афродита — прекрасна, то что же такое он? Если она прекрасна от себя самой, то насколько же прекрасно то? Если же от другого, то откуда же получает душа красоту, приведенную к ней и сродственную с ее сущностью? Ведь и когда мы сами прекрасны, [мы прекрасны] бытием при самих себе; и безобразны мы — переходя в иную природу, [в инобытие]. И прекрасны мы, когда познаем самих себя; безобразны же, когда этого знания не имеем (1—22).

Там, следовательно, прекрасное и оттуда. Достаточно ли сказанного для возведения к ясному пониманию умного места, или еще снова нужно таким способом пойти по другому пути?» (22—24).

§ 5. Анализ трактата «Об умной красоте» (V 8)

1. *Разделение трактата V 8.* В трактате V 8 рассыпано множество самых разнообразных мыслей, и еще больше рассыпано здесь намеков на другие учения, разработанные Плотином в тех или иных частях его системы. Необходимо точнейшим образом учитывать все многообразное содержание этого сложного и только на поверхностный взгляд сразу понятного трактата.

Попробуем прежде всего дать общее расчленение трактата. Не нужно поддаваться впечатлению того, что мысли здесь у Плотина

часто повторяются и не везде изложены в достаточно четком виде. Пристальное исследование с очевидностью показывает, что в этом трактате имеется своя вполне определенная последовательность мысли и что он поддается формулировке, несмотря на многочисленные внешние трудности.

Весь трактат V 8 мы бы предложили делить на такие части.

1) Первые две главы (1—2), несомненно, являются только вступлением. Здесь выставляется общее учение об иерархийном понимании эйдоса: выше всего чистый эйдос; ниже тот, который в художнике; и еще ниже — тот, который в самом произведении искусства (1 гл.). То же — и в природе: чистый эйдос вещи, эйдос в душе воспринимающего, и — эйдос в самой вещи (2 гл.).

2) Главы 3—6, кажется, можно объединить в одной теме: *общее учение о софийном бытии*. В софийности совпадает до абсолютной неразличимости образ бытия и само бытие (гл. 3), что синтезируется в понятии *умной жизни* (4 гл.), осмысленной уже не в отвлеченных понятиях, но в идеях (5 гл.), умно-оптически, то есть скульптурно построяемых (гл. 6). Это и есть учение о том, что красота предполагает софийную самообоснованность ума, то есть порождаемость им инобытия, необходимого для своего воплощения, из самого же себя.

3) Главы 7—13 можно объединить под одним вопросом: *детали учения о софийном бытии*. В свете достигнутой идеи софийности рассматриваются теперь отдельные вопросы, и прежде всего те же общеотвлеченные моменты, из которых складывалось само понятие софийности. Теперь они уже теряют свою отвлеченность, так как на них лежит структура того нового целого, которое из них получилось. Софийность появляется из тождества и взаимослияния идеального и реального. Если мы теперь будем рассматривать *идеальное* в свете софийного, то оно перестает быть только отвлеченно-идеальным; оно превращается в особого рода бытийственно-художественную форму или в бытийно-эстетический лик, именуемый мифом. Если мы рассматриваем *реальное* в смысле софийного, то мы получаем не просто процесс реального становления вещей, но *творчество*. По-видимому, а) гл. 7—9 имеют в виду *созерцательно*-софийную сторону и б) гл. 10—13 — *творчески*-софийную сторону бытия.

Итак, софийность *созерцается*, то есть рассматривается в своих идеально-неподвижных функциях, что манифестирует собою вполне специфическую структуру бытия. А именно — оно предстает как особого рода *космос*, в котором замысел совпадает с выполнением, причина с целью и начало с концом (7 гл.); оно оказывается первообразом (8 гл.), который в развитом виде есть *мифология*, то есть

космос богов, в котором каждый есть все и все суть каждый (9 гл.). Когда софийность *творит*, то есть рассматривается в своих реально-подвижных функциях, то тут сначала бросается в глаза общее совпадение в софийности творящего и творимого (гл. 10), а затем это общелогическое утверждение софийного творчества рассматривается специально как достояние субъекта (гл. 11), а потом — объективно (гл. 12—13).

Имея в виду это распределение материала, попробуем дать подробное изложение и анализ всех содержащихся здесь отдельных мыслей.

2. *Вступление: «внутренний эйдос» в искусстве (V 8, 1) и в природе (V 8, 2).* *а*) V 8, 1—40. 1) Пусть мы имеем два куска мрамора — один необработанный и непричастный искусству, другой же — преодоленный искусством и превращенный в статую какого-нибудь бога, Хариты или Музы, или даже человека, но не всякого, а такого, который, как прекрасный, создан именно искусством. Второй кусок прекрасен благодаря эйдосу красоты (1—13). а) Если бы красота зависела от камня как такового, то одинаково прекрасен был бы и другой кусок (13—14). б) Явно, что красота зависит «от эйдоса, который вложило искусство» (14—15). Но этого эйдоса не было в материи как таковой; его создал художник, но не постольку, поскольку у него были глаза и руки, но потому, что «художник был причастен к искусству» (15—18). Эйдос красоты несравненно превосходнее всех отдельных вещей, которые становятся таковыми благодаря участию в эйдосе красоты. а) Последний остается самим по себе, не входя в кусок мрамора, но от него исходит как бы другой эйдос, менее значительный, воплощаемый в материи (19—21). б) Этот последний также не остался только при себе, в полной чистоте, но подчиняется воле художника, хотя и не сам по себе, но в виде камней, которыми художник работает (21—22). в) Такой эйдос, перешедший в вещественное оформление, слабее и менее прекрасен, чем предыдущие виды эйдоса, так как он распространяется по вещи, переходит в протяжение, то есть становится множественностью, рассеивается, а все рассеянное хуже единого и собранного (26—32). 3) Однако искусство не становится само по себе ниже потому, что оно чему-то подражает (32—33): а) все произведения природы тоже «подражают» своим собственным эйдосам (33—34); б) подражают искусства не видимому, но смысловому (34—36); в) подражание это совмещено в них и с самостоятельным творчеством (так, например, Фидий настолько же «подражал» невидимому Зевсу, насколько и творил его — видимым Зевсом, 36—40).

б) V 8, 2, 1—46. Подобно тому как и искусство, природа тоже содержит в себе «внутренние эйдосы», сводящие материальную множественность в единство и тем самым обосновывающие ее красоту (1—6). 2) Это оказывается следующим. а) Если бы тело было прекрасно тем, что оно именно тело, то творящий его эйдос не был бы прекрасен. Но это бессмысленно, потому что само тело не существует без эйдосов; и если считается тело прекрасным, это значит, что прекрасен и его эйдос (6—19). б) Если бы тело было прекрасно уже по одному тому, что оно тело, оно было бы прекрасным и без нашего восприятия. Тем не менее, чтобы оно стало прекрасным, его еще надо воспринять. Это значит, что тут действует и нечто смысловое. Да тело как тело не прошло бы и через наш зрачок (14—28). 3) Творящее или безобразно, или безразлично, или прекрасно (28—29). а) Если бы оно было безобразным, оно не создало бы красоты, которая является как раз противоположностью безобразия (29—30). б) Если бы оно было безразличным, было бы непонятно, почему тут появляется красота, а не безобразие (30—31), в) Следовательно, в природе есть нечто внутреннее, что прекрасно раньше отдельных вещей, хотя мы и не имеем привычки к такому рассматриванию (31—35). 4) Наконец, если бы красота зависела от телесности, то не могло бы быть прекрасным ничто бестелесное, как, например, науки, человеческое поведение и вообще жизнь. Это значило бы, что нет никакой внутренней красоты и что человек не находил ее даже в себе самом (35—46).

в) Сравнивая эти V 8, 1—2 с вышеразобранными I 6, 1—3, нетрудно заметить единство темы и единство аргументации. Основной темой являются здесь и там — отличие эйдоса от вещественного качества, а основным аргументом — то, что вещественное может быть как прекрасным, так и безобразным, откуда и явствует, что красота порождается не веществом как таковым. Можно указать и на то, что проблематика в V 8 богаче, чем в I 6. В I 6 основной эйдетический интуицией является собирание разрозненного множества в твердое и оформленное единство, которое подчиняется в свою очередь началу единства и цельности. Это, конечно, очень важный момент в эйдетическом осмыслении, но он еще не вскрывает всего динамического содержания эйдоса. Правда, не вскрывают его и главы V 8, 1 и 2. Но они все же делают упор не на осмысляемости вещей, но на осмысленности самого эйдоса, и притом в его срединном положении между вещами и чистой сферой ума, на его чисто динамически-смысловой природе, откуда и возникает потребность в иерархийных точках зрения: один эйдос остается в глубине духа, другой выходит для оформления рассеянной множественности.

3. *Общее учение о софийном бытии (V 8, 3—6)*. Основной проблемой трактата V 8 является умно-выразительный, или софийный, эйдос. Общие основания этого учения изложены в V 8, 3—6.

а) V 8, 3, 1—36. 1) Сначала делается переход от телесной красоты к красоте в собственном смысле, или к умной. а) Как телесная красота зависит от природной, так последняя — от душевной, а душевная — от умной (1—7). б) Ум пребывает не в ином, как душа, но *в самом себе* (7—8). в) Он — *творец* первичной красоты, *вечный*, не пришедший к себе извне (как душа) (8—10). 2) Чистый ум безобразен, и потому его невозможно ни с чем сравнивать. Однако, если угодно, можно сказать, что образ ума возникает из ума, как данный кусок золота из золота вообще. Такими образами ума, неотделимыми от него самого, являются *боги* (11—18). 3) Боги и суть умы, бесстрастные, умные, чистые, возвышенные и прекрасные, действующие в целях своего обнаружения (18—26). 4) Как таковые они заполняют все небо непрерывно; они тождественны с самим небесным пространством; и хотя в этом небе *все имеется* (земля, море, растения, животные, люди), то есть все там существует раздельно, тем не менее все там свойственно всему, без всякого перерыва (26—36).

Этой главой Плотин вводит в понятие умной красоты. Здесь указаны только самые общие черты ума. Его инобытие является его внутренним достоянием, откуда возникли непрерывность, всезаполненность ума, что, в условиях раздельной образности, приводит к понятию *бога*. Мы видим, как полно сконструированная красота переходит в мифологию. Но здесь только первое ее появление.

б) Чтобы понять дальнейшее V 8, 4, — надо иметь в виду общеплатоническую и общедиалектическую антиномику бытия, инобытия и становления. Бытие и инобытие синтезируются в становлении не только вообще, но специально и в чисто умной сфере, то есть должно существовать внутри-умное становление, или особого рода сокровенная умная жизнь. То, что формулировано выше как образ ума, или мифология, космос богов, то само теперь рассматривается как внутренняя сокровенная жизнь этого общего умного космоса. Жизнь ума и есть софийное бытие.

V 8, 4, 1—55. 1) Жизнь ума не *становится*, но *есть*, сама себя питая, прозрачная для себя и для каждого входящего в нее момента, где движение и покой абсолютно совпадают, так как то, в чем движутся боги, и есть то, чем они являются, и конечный пункт совпадает с началами, а всякая часть есть все целое, и наоборот (1—26). 2) Эта жизнь ума «легкая», не убывающая и не пребывающая, не

испытывающая ни утомления, ни пресыщения. Лучше же сказать, она все время прибывает, но прибывает, не доставляя пресыщения (26—34). 3) Такая жизнь и есть *мудрость*, софийное бытие, в котором софийность неотделима от бытия и в котором одно отличается от другого уже не как отвлеченное понятие, но как самоочевидные изваяния (34—44). 4) Софийное бытие идеально вместило в себя все сущее, все творимое и происходящее, будучи повсюдно имманентным смысловым коррелятом всего становящегося, так что софийное познание — «не разное в разном», но всецелое во всецелом (44—55).

в) V 8, 5, 1—25. 1) Мудрость руководит и природой и искусством, хотя природа — раньше искусства, которое ей только подражает (1—8). 2) Мудрость же природы возникает не из природы, но из самой себя, то есть из ума, так что ум и мудрость — одно и то же (8—15). 3) Но так как все бытие — из ума, то необходимо сказать, что «истинная мудрость есть бытие и истинное бытие есть мудрость» (15—17). 4) Беря отдельные образы такого бытия, мы уже получаем не понятия, но живые идеи-изваяния, а это и есть боги (14—25).

г) V 8, 6, 1—19. 1) Египетские мудрецы, желая запечатлеть ту или иную истину, пользуются не буквами, но целыми изображениями, рисунками. Это и было выражением их мудрого знания (1—9). 2) Они использовали иероглифы ради разъяснения и толкования того, что в умном мире софийно-интуитивное постижение и творчество предшествует отвлеченно-дискурсивному (9—19).

Всеми этими рассуждениями Плотин закладывает фундамент для учения о софийном бытии. София, мудрость есть *умная жизнь*, или тождество бытия со своим становлением, конструируемое, однако, средствами чистого же ума, без перехода в реальное становление. Трактат V 8 дает к этому еще ряд деталей (гл. 7—13).

4. *Детали учения о софийном бытии. Идея совпадения замысла и выполнения (V 8, 7)*. Прежде всего Плотин всматривался в *идеальную* сторону софийного бытия (гл. 7—9). Она уже предстала перед ним как *мифология*. Что же представляет собою эта мифология?

а) V 8, 7, 1—47. 1) Мифический мир есть нечто выполненное, сотворенное, сделанное по определенному плану и замыслу, но этот план и замысел не принадлежат никакому надмирному творцу, но абсолютно имманентны самому миру, так что замысел и выполнение тут абсолютно совпадают. а) Взять этот замысел извне невозможно, так как он вообще не составляется и не происходит из чего-нибудь, а просто есть сам по себе, как видящее при видимом и видимое при

видящем (1—10). 6) Если бы этот замысел и пришел в космос извне, то он не смог бы осуществиться, так как всякое осуществление предполагает для себя инструменты, которых нет в материи как в таковой. А если замысел должен вместе с собой доставлять и все средства осуществления, то это и значит, что в софийном уме замысел неотделим от выполнения (10—12). 2) Поэтому мифическая вселенная находится в материи, но так, что она есть абсолютное тождество с материей и между тем и другим не существует ровно никакой преграды (12—16).

3) Другими словами, мифический космос, начиная от первообраза и кончая материей, есть только эйдос, форма, насквозь форма, так как материя, поскольку она существует, постольку есть нечто, то есть некий смысл, то есть эйдос, и, таким образом, все существующее и всякое художество космоса есть некое бесшумное становление эйдоса, идеи (16—28). 4) Если бы мы были такими первообразами и творящими формами, то и мы создавали бы произведения искусства бесшумно и без всякой затраты усилия. Но мы находимся в инобытии. Потому мы и творим не себя, но иное, и творим с затратой усилий (28—35). 5) Красота не потому красота, что ее кто-то придумал и осуществил, но потому только, что нечто существует так, как существует, — подобно тому как если бы вывод существовал совершенно без всяких посылок. Поэтому в умной красоте нет также различия ни между причиной и целью, ни между вообще началом и концом (36—47).

Эта важная глава трактует о самых необходимых основах идеальной структуры умно-софийного бытия. В самом деле, Плотин здесь вскрывает из центральных идей всей своей эстетики, идею совпадения *замысла и выполнения*. Эстетическое сознание тем характеризуется, по Плотину, что оно является *само для себя критерием, само для себя нормой и основанием*. Когда мы говорим о логике, то в ней одно суждение всегда основывается на другом суждении, и в том, что обосновано, всегда мы видим обоснованное в его отличии от обосновывающего. Когда мы говорим о доказательствах в математических и естествоведческих науках, мы уже четко различаем обосновывающее и обосновываемое. Но совсем другой структуры бытие эстетическое и бытие художественное. Когда вы читаете стихотворение или слушаете музыку, то никакое другое обстоятельство и никакая другая вещь не может заставить вас оценить предмет вашего восприятия в качестве прекрасного или безобразного, как только сама же воспринимаемая художественная вещь. Откуда вы знаете, что данное стихотворение прекрасно? Только из него же самого. Оно само для себя и обосновываемое и обосновывающее, оно само для

себя и субъект и объект; оно само дает задание, план, идею, и оно же само берет на себя это задание и его выполняет; так что мы уже не знаем, где здесь план, замысел и где здесь выполненное, построенное. Вот это-то элементарнейшее, но чрезвычайно существенное отличие всякого эстетического и художественного сознания Плотин и формулирует в V 8, 7. Мы увидим в свое время, как бьется над этими вопросами вся новая эстетика и как Кант, Шеллинг, Гегель и другие дадут аналогичные с Плотином (но в условиях затраты колоссальных мыслительных усилий) решения этого вопроса.

Однако чтобы отдать себе полный отчет в этом учении Плотина, необходимо отметить одно до-философское убеждение, действующее здесь так, что сам Плотин не понимает его до-философского происхождения. Факт отождествления замысла и выполнения в софийно-эстетическом сознании является бесспорным. Но Плотин хочет это эстетическое суждение понять причинно, а именно *космологически*. Из эстетического тождества замысла и выполнения он делает вещественно-причинный вывод, что мир никем не создан, что он не имеет творца. Однако этот вывод совершенно не получается, так же как и из наличия подобного тождества в художественном произведении совершенно не вытекает того, что это произведение возникло само собой и что никогда не существовало никакого художника. Это различение эстетической и вещественно-причинной точки зрения приходится делать потому, что следующая за античностью огромная эпоха в истории философии и эстетики стоит как раз на позиции указанного отождествления, но не делает из него никаких непосредственно-космологических выводов: это отождествление совершается еще до мифа, в недрах самого Абсолюта; оно совершается, далее, в самом мифе; и оно, с известной модификацией, совершается во взаимоотношениях абсолютного и мирового бытия. Интуиция мира как бога, то есть мира, не созданного ничьей волей, но вечно существующего самим от себя, эта языческая, пантеистическая интуиция у Плотина имеет до-философский характер, и вышеуказанный вывод вечности мира из целостности его художественной формы как вывод есть ошибочный, хотя и понятно, почему тут Плотин так рассуждает.

б) В V 8, 7 содержится, далее, намек на учение Плотина о взаимопредполагаемости мыслимого и мыслящего в уме. Ум сам для себя является и субъектом и объектом. Это учение подробно развивается в V 5, 1—2, к которым мы отсылаем читателя [1]. Понимание умно-софийного бытия у Плотина будет недоступно без ясного представления того, что «умное не вне ума».

---

[1] Резюме этих глав дано в кн.: Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука, с. 261—262.

Необходимо также особенно подчеркнуть тот характер анализируемой главы V 8, 7, где говорится о том, что все существующее есть только эйдос, форма или идея. Этот параграф можно превратно понять так, что Плотин вовсе исключает всякое значение материи. Правда, если угодно, он на самом деле исключает всякое значение материи, но это — только в одном определенном смысле слова. Именно там, где отношение между идеей и материей диалектическое, то есть там, где то и другое, при всем их различии, также еще и отождествляется, там всю действительность без вреда для дела можно представить себе или как только идеальную, или как только материальную, с соблюдением, разумеется, тех основных позиций, к которым принадлежит диалектика. Представим ее себе как материальную: мы везде будем осязать ту идеальную физиономику бытия, которую требует смысловое содержание идеи. Представим ее себе как идеальную; мы тут везде, находясь в царстве чисто смыслового и идеального, будем воспринимать результаты действия материи, приведшей отмеченную идею к той или другой деформации, к той или другой инобытийной разрисовке. Поэтому, когда Плотин говорит, что существующее есть форма, то это значит, что он предлагает рассматривать всю действительность, *включая всю стихию материи*, только смысловым образом. И тогда тут у него получается не игнорирование всей материальности, но рассматривание ее только в ее смысловой фигурности и вообще в ее смысловой значимости. Другими словами, здесь мы находим обычное Плотиново учение о софийном бытии как об уме, включавшем внутрь себя все свои возможные инобытийные судьбы, все свое инобытие. Это — становление внутри самого ума. Ум сам для себя и осуществляемая идея и материя, на которой происходит это осуществление, и инструмент, который его производит.

в) Последняя мысль главы V 8, 7 также очень важна, несмотря на свою краткость. Здесь Плотин формулирует то свойство эстетического сознания, которое мы назвали бы теперь *автономией*. Оказывается, когда что-нибудь прекрасно, то прекрасно оно не по какой-нибудь внешней к нему причине, но исключительно само по себе, только по одному факту своего бытия. В сущности, это — все то же учение о тождестве замысла и выполнения, которое указано выше, но Плотин дает тут ему еще более резкую формулу: «Через то, что так и обстоит, как существует, через это и обстоит оно прекрасно» (39—40). Это — учение об автономной ценности прекрасного, хотя и не в смысле западноевропейского трансцендентализма. Если бы Плотин понимал его трансцендентально, мы имели бы нечто вроде кантовского учения об эстетических идеях. Но — тут

античное учение, а потому автономию надо понимать онтически, не лишая эту онтичность свойственного ей смыслового бытия. Здесь учение не об эстетических идеях, но о мифологических богах.

Следующие две главы исключают эту сторону античного мифологического трансцендентализма.

5. *Продолжение. Первообраз красоты (V 8, 8—9).*

а) V 8, 8, 1—23. 1) Первично-прекрасное, или чистый ум, рассматриваемое как объект, есть предмет удивления, потому что оно оказывается совпадающим с тем своим аспектом, когда он рассматривается как субъект (1—7). 2) В этом своем качестве, то есть как интеллигентное совпадение субъективного замысла и объективного осуществления, первично-прекрасное является *первообразом* (10). 3) Платон, по Плотину, хорошо понимал природу первообраза, когда заставил своего демиурга удивляться создаваемой им красоте при взгляде на этот первообраз (11—19). 4) Космос, как образ первообраза, прекрасен; и он во всем подобен первообразу, кроме того только, что он — не первообраз (20—23).

Упоминание об интеллигентной стороне софийности вполне уместно у Плотина в данном контексте. Когда мы рассматриваем общее в свете частного или частное в свете общего, мы можем еще оставаться в плоскости чисто теоретических сопоставлений. Но когда мы имеем цельную вещь, которая прекрасно воплотила свою идею, то есть в которой бытие совпало с идеей, да еще это совпадение живет своей самостоятельной, не зависимой ни от какого субъекта жизнью, то такая действительность не может не вызывать чувства удивления. В удивлении как раз содержится момент *познавания*, переходящий в момент *узнавания* небывшего — в бывшем. Аналогично и Кант рассуждает о трансцендентальном происхождении в эстетическом сознании чувства удовольствия и неудовольствия.

Только теперь начинают выясняться контуры философско-эстетической мифологии. Если в V 8, 7 намечена общесмысловая природа софийной идеальности, а в V 8, 8 — ее интеллигентная природа, то в V 8, 9 уже прямо дается структура идеальной формы софийного бытия, то есть *взаимоотношения богов*, — так как первообразная умная софийность, в которой дано тождество бытия вообще с интеллигенцией, то есть с самосознанием, и есть не что иное, как бог.

б) V 8, 9 1—47. 1) Взаимоотношение божественных сущностей, из которых состоит умный мир, уясняется из образа стеклянного прозрачного шара, в центре которого находится источник света. Каждая точка этого шара — особая точка, но каждая из них — определенно связана с центром и ориентирована на нем, так что все они

отождествляются в одном отношении (1—14). 2) Ясно видно на этом образе, что центр шара никогда и не убывает ни в какой точке шара, как бы далека она ни была от него; его потенция беспредельна (14—36). 3) В этом отношении все точки точно так понимаемого идеального шара резко отличаются от всякой чувственной области, где всякая потенция действует настолько, насколько она убывает (например, огонь дает тепло, но зато и сам в это время убывает). В умном же мире действие в качестве прекрасного и бытие вообще — есть одно и то же (36—40). 4) Потому бытие и вожделенно, что оно тождественно с прекрасным; и потому-то прекрасное и любимо, что оно тождественно с бытием, отличаясь от того, что не есть бытие прекрасного, но уже другое бытие, хотя в нем и участвующее (40—47).

Образ солнцевидного шара нужно считать одной из основных интуиций Плотина. Кроме V 8, 9 он развивается еще в VI 4, 7 с аналогичным содержанием. Он, действительно, многое объясняет в системе неоплатонизма; и прежде всего он облегчает понимание отношений, царящих в бытии, в трех смыслах; центральная точка есть источник силы света и оформления. Ее наличием мир держится и движется, и притом имеет как раз ту или иную форму. Свет не есть источник света и не есть освещаемые предметы. Источник света охватывает весь свет, который только существует, сам будучи, однако, выше него. Если весь свет, наличный в бытии, принять как таковой, то он уже ни от чего иного не будет отличаться, так как ничего иного и нет (а если бы оно было, оно уже содержало бы в себе ту или иную освещенность), и значит, весь свет, вся бездна света превратится в одну неразличимую точку. Вот она-то и есть тот центр, о котором говорит Плотин. Он, естественно, выше всех отдельных световых лучей и выше общей их суммы. Боги — это отдельные световые лучи ума. Все они — один неделимый свет, и все они разные.

Резюмируя главы V 8, 7—9, можно сказать, что здесь имеется в виду общесофийное учение как учение о тождестве бытия и небытия (становления) в недрах чистого, беспримесного, но с применением к смысловой, или идеальной, стороне ума. Ум, следовательно, сам по себе рассматривается и как нечто идеальное (смысл, идея) и как нечто реальное (бытие). И та и другая сторона по-своему проводит отождествление смысла и бытия. Тождество смысла и бытия рассматривается с точки зрения смысла: возникает учение о тождестве замысла и выполнения, о первообразе и мифологическом всеединстве. Тождество смысла и бытия рассматривается с точки зрения бы-

тия: это — главы о творчестве, которые нам еще остается просмотреть, V 8, 10—13. К ним теперь и обратимся.

6. *Продолжение. Творчески-софийная сторона бытия в субъективном смысле (V 8, 10—11).* Выше было уже упомянуто, что эти главы, по-видимому, содержат более субъективную (V 8, 11) и более объективную (V 8, 12—13) точку зрения, с предварительным учением о творчестве (V 8, 10).

а) Каково может быть это предварительное учение? Ведь ум вообще рассматривается здесь Плотином как тождество смысла и бытия, ибо это — софийный ум. Если так, то такое тождество должно наблюдаться решительно в каждом отдельном его проявлении. Творчество также должно быть рассмотрено с этой точки зрения. В V 8, 10 мы поэтому имеем учение о тождестве творящего и творимого.

б) V 8, 10 1—43. 1) Мифический мир состоит из богов, проводящих свою жизнь, во главе с Зевсом, в созерцании умного космоса, с разными степенями этого созерцания, причем разная способность созерцания есть для них и разная степень их собственного бытия (1—23). 2) Поэтому Зевс и прочие боги созерцают совершенную, целостную красоту (23—26). а) Подобно тому как люди, взойдя на определенным образом окрашенную гору, и сами принимают эту окраску, так здесь от пребывания в красоте зависит, что и пребывающий там становится сам красотой (26—31). б) Созерцаемая красота уже не вне его, но в нем самом, так что ему уже все равно, взирать ли на себя или взирать на внешнее (31—35). 3) Но ведь зримое, созерцаемое всегда *вне* созерцающего. Как же возможно, чтобы оно было и внутри него самого? Как он может создать бога в самом себе? (35—43).

На последний вопрос отвечают дальнейшие главы.

в) V 8, 11, 1—40. 1) Ум, являющийся сам для себя и субъектом и объектом, полагает инобытие не вне себя (что было бы ощущением), но внутри себя, создавая абсолютное тождество этого инобытия с своим бытием. Но это есть уже некая раздвоенность, которая, по своему смыслу предполагает единство и единство не многого, но абсолютную единичность, в которой уже нет ничего многого (1—7). 2) Таким образом, ум, своим противопоставлением мыслящего и мыслимого, сводится в одну неразличимую точку, которая уже сама излучает из себя всякое возможное бытие, точку, где он уже обладает всем, уничтожая даже то инобытие, которое было внутри него самого. А переходя в двойство, то есть начиная мыслить, он, естественно, мыслит прежде всего себя же самого (ибо он и есть все), то есть, переходя в двойство, он тем самым как бы проецирует себя

вовне и созерцает себя как внешнее себе (7—19). 3) Отсюда умное прекрасное требует того первоисточника, в котором созерцающий прекрасное не является только воспринимающим или мыслящим, но в котором он сам стал этим первоисточником, сам начинает порождать из себя прекрасное (19—24). 4) Это внутреннее, интимнейшее тождество созерцаемого и созерцающего в красоте творится независимо, без всякого видимого и ощутимого раздражения, так же как мы не замечаем и здоровья, когда здоровы, и замечаем только тогда напряжение и раздражение, когда больны (24—30). 5) На стадии субъект-объектного самопротивоположения ума в эстетическом созерцании ум, несмотря на свою зависимость от первоединого источника и несмотря на свободу от чувственности, все же остается самодостоверным бытием, по сравнению с которым чувственное ощущение, как фиксирующее внешнюю и неустойчивую стихию инобытия, есть только недоверие к себе и к своему собственному предмету (31—40).

Если только что формулированные тезисы обладают какой-нибудь ясностью, то добиться ее из темного греческого текста Плотина требует от переводчика и комментатора весьма больших усилий. Тут трудны и отдельные выражения и общая связь мыслей. При нашем восстановлении смысла этой главы основная идея получает довольно простую ориентацию в общей системе Плотина.

Основной идеей V 8, 11 необходимо считать *проецирование эстетического предмета со стороны эстетического сознания*. Понять это можно очень превратно, если базироваться на соответствующих новоевропейских учениях. Плотин вовсе не хочет сказать, что существует только человеческий субъект, вне которого ничего нет и который только из себя все и порождает. Плотин признает только объективное бытие — мир, мировую душу, мировой ум, первоединое, и кроме этого объективного бытия для него вообще ничего нет. Однако этот абсолютный объективизм мог бы иметь самую разнообразную структуру. Плотиново бытие есть бытие, по содержанию своему *имманентное человеческому духу*. Но оно имманентно не какими-нибудь отдельными своими сторонами, не просто, например, логически или онтологически. Оно имманентно в самом своем последнем корне, имманентно своим Единым. Человечески-объективным коррелятом этого абсолютного Единого является слияние в одну неразличимость познающего и познаваемого, сверхумный экстаз, который, правда, редко и трудно достижим для чувственно-живущих людей, но все же эта недостижимость только фактическая, а не принципиальная. Если же само Единое таково, что оно человечески ощутимо, то, значит, человечески ощутимо и раз-

двоение Единого на умное субъект-объектное противостояние, когда Единое переходит в свое инобытие, то есть проецирует себя вовне, откуда и зарождается различие созерцающего и созерцаемого.

Таким образом, здесь мы находим не субъективизм, но *имманентизм*. Так же как нельзя назвать субъективистом Гегеля, хотя всякое бытие, им утверждаемое, вполне понятно человеку, так же нельзя назвать субъективистом и Плотина. Но и Гегель и Плотин абсолютные имманентисты, то есть их объективное бытие вполне соизмеримо с человеческим субъектом. Только существует непроходимая бездна между этими двумя типами имманентизма. По Гегелю, бытие имманентно логическому мышлению, так что по своему содержанию оно оказывается жизнью категорий. По Плотину же, оно имманентно сверхлогическому экстазу, и потому в своем содержании оно является непознаваемым Единым, в котором экстатически конденсируется все существующее. Однако бывали и в Новой Европе учения об имманентности объективного бытия субъективным экстатическим формам (например, тот же Шеллинг в своем учении о художественном творчестве и гении). Поэтому, чтобы соблюсти четкое чувство исторических стилей философии, приходится давать характеристику *разных типов самого экстаза*. Не входя в разработку этой темы, достаточно будет указать на самое общее деление — античный безлично-природный экстаз, средневековый абсолютно-личностный, новоевропейский — человечески-личностный. Внутри этих трех — свои подразделения.

Так или иначе, но теперь нам становится понятным, почему объективист Плотин учит о проецировании эстетического предмета вовне. Он мог бы говорить не просто об изведении образа из себя, но еще и о *понимании* этого образа. Сущность имманентизма есть проблема понимания. Изводить предмет из себя, это значит *понимать*. Плотин не говорит, что предмета нет самого по себе. Но он говорит, что всякий предмет есть понимаемый предмет, а это требует, чтобы субъект как-то участвовал в самом конструировании этого предмета. Но, строго говоря, дело даже и не в участии самого субъекта. Дело в том, чтобы само бытие было сконструировано понимаемо, *понятно*, соизмеримо с субъектом. Субъект может остаться вполне пассивным. Античность ведь только и знает очень пассивный субъект. Но при любой своей пассивности субъект будет рождать из себя все существующее, если последнее по самому содержанию своему построено аналогично человечески-субъективным структурам духа.

После того, что было сказано выше о совмещении в неоплатонизме старого эллинского объективизма и эллинистического имманентизма, только что развитая концепция творчества не может

представлять собою чего-нибудь неожиданного. Она есть только специальное приложение общего неоплатонического принципа. Теперь мы видим, что такое софийно-умное бытие в аспекте своей субстанциальности. Софийно-умное бытие есть самопорождение и порождение из себя всего иного. Но оно целиком имманентно субъекту. Следовательно, субъект в своем софийно-умном творчестве тоже порождает и себя самого и все иное, то есть творчество есть самопорождающееся тождество творящего и творимого.

После этого Плотин рассматривает ту же проблему творчества в аспекте объективном. Этому посвящаются последние две главы трактата — V 8, 12—13.

7. *Продолжение. Творчески-софийные стороны бытия в объективном смысле (V 8, 12—13)*. а) V 8, 12, 1—26. 1) Объективной стороной творчески-софийного бытия, по Плотину, являются боги. Объективно-мифологическое бытие богов также подчиняется закону софийной самопорождаемости. Если миновать диалектику отдельных божеств, то общая софийность вносит в основную диалектическую триаду ипостасей специальную стихию *порождения*, в результате чего первую ипостась мы начинаем понимать как порождающую, то есть как Отца, а вторую — как порожденную, то есть как Сына (1—4). 2) Порожденное, Сын, находится в отношении к Отцу как образ в отношении первообраза; он обладает светом, сущностью, жизнью, вечностью, красотой; и потому его образ, хотя и происшедший свыше, есть все-таки образ *по природе* (9—20). 3) Но этот вечно живой световой объективный образ красоты осмысливает собою весь чувственный космос. Следовательно, также и этот последний — живой, светлый, вечный и прекрасный (20—26).

б) V 8, 13, 1—24. Здесь Плотин резюмирует свое учение о трех мировых ипостасях в умно-софийном аспекте. 1) Начало, Отец, — выше красоты и есть ее источник; ум, Сын, первообраз в собственном смысле, красота первичная; душа мира, Афродита, — красота вторичная. 2) В частности, душа хотя и прекрасна по своей природе, но по природе она — умная, и потому, поскольку свойственное ей инобытие направляется умом, она все время как бы взирает на ум. В этом специфика душевной красоты, в то время как ум взирает на самого себя и стремится к отцу. 3) Можно сказать, что красота первого начала есть красота нсточная, красота порождающего; красота второго начала есть красота рождения, оформленного, смысла; красота третьего начала есть красота стремления рожденного к рождающему.

Эти главы V 8, 12—13 не представляют никаких специальных затруднений для понимания. Но один пункт требует серьезного разъяснения.

в) Речь идет о понятии *«отцовства»* и *«сыновства»*, к которым Плотин приходит в своей диалектике мифа. Сначала мы точно зафиксируем смысл этих категорий в системе плотиновской философии. К ним он приходит, очевидно, в плоскости учения о софийности. Если мы имеем идеально-смысловой план (бытие, небытие, становление или единое, многое, целое и др.), если мы имеем интеллигентный план (сверх-ум, ум и душа), то мы можем перейти к субстанциально-фактическому плану, где будет речь об *осуществлении* и идеального и интеллигентного. Если осуществление идеально-смыслового просто дало бы тело, а осуществление интеллигенции — софийность, то возможно говорить об осуществлении того и другого вместе и сразу. Вот это-то и есть, по-видимому, сфера *рождения*. Когда Единое переходит во многое, то это можно понять внеинтеллигентно, и — тогда это будет переход логический (или даже математический). Если мы этот переход поймем как совершающийся в сфере самосознания, то это будет переход от сверхумного экстаза к расчлененному уму. Но ведь ни логика бытия, ни его интеллигенция еще не есть *само* бытие. *Само* бытие не есть ни то ни другое, хотя оно и осуществляет собою как то, так и другое. Само бытие всегда так или иначе *телесно* — как бы духовно ни понималось это тело. Без тела нет полной субстанции. Но когда экстатическое Единое переходит в расчлененное Многое и в Ум как своеобразная «телесная» субстанция, то этот переход есть уже не Логика и не самосознание, но — рожденное. Единое оказывается здесь Отцом, и Многое оказывается здесь Сыном.

Другими словами, в порядке диалектического развития понятия мифа, на почве учения о софийном уме, мы приходим к *теогоническому* процессу. Теогония есть только необходимый результат и последовательный вывод из понятия мифа вообще. Плотин не стал строить диалектику категорий мифологии, и потому он не углубился в разработку и в применение категорий отцовства и сыновства. Но он подвел нас к этой систематике (которую завершит в дальнейшем Прокл) и показал происхождение и мифического бытия вообще и той его конкретной физиономии, которая именуется теогоническим процессом.

Всякий припомнит при этом известные христианские учения о божественном триединстве. Однако *необходимо всячески отделять плотинову троичность от христианской*. Запомним раз навсегда: неоплатоническая троичность имеет исключительно пантеистическое,

космологическое значение. «Отец» и «Сын» у Плотина — безличные космические потенции, в то время как христианский догмат вырастает из абсолютно личностного опыта. В христианстве, правда, были свои еретические «уклоны». Самым ярким уклоном в тринитарной проблеме было арианство, понимавшее взаимоотношение Лиц Божества по типу космической иерархии, так что Сын оказывался творением Отца, *тварью*. Однако ортодоксальное учение стоит на точке зрения их абсолютной равноценности, и вся мистическая диалектика триединства завершится *до* всякого мира и до всякой твари, материи. У Плотина же здесь мы находим то, что в науке называется субординационизмом, то есть тут Сын хуже Отца, Мировая Душа хуже Сына, Космос хуже Души и т. д. — единый и последовательный иерархийно-эманационный ряд вплоть до последних угасающих точек материи. Кто не понимает пантеистически-космологической сущности неоплатонического триединства и отождествляет его с христианским тринитарным догматом, тот не понимает здесь ничего.

Заметим, что анализируемое место об отцовстве и сыновстве у Плотина — не единственное. Еще можно привести отрывок из III 8, 11, хотя он и содержит не совсем ясные, мы бы не сказали, мысли, а скорее выражения.

«Подобно, стало быть, тому, — читаем мы в III 8, 11, 33—45, — как воззревший на небо и увидевший свет звезд имеет в душе и ищет создавшего, так подобает, чтобы и тот, кто увидел, узрел и с изумлением пережил умный космос, искал его творца, кто, следовательно, есть его основавший или где и как тот, кто *породил такого сына* (paida), — ум, прекрасного *отрока* (coron), от него происшедшего отрока. Поистине он в совершенном смысле не есть ни ум, ни отрок, но и раньше ума и отрока. Ум и отрок — после него, вознуждавшись и в полноте и в состоянии мысли, что ближе к безущербному и [уже] нисколько не нуждающемуся в мысли. Он [сын и ум] имеет истинное наполнение и мышление, потому что он имеет это первично. То же, что раньше него, и не нуждается и не имеет. Иначе оно не было бы и Благом».

Мысли эти не представляют собою ничего нового по сравнению с V 8, 12—13. Некоторым недоразумением является здесь только фраза — meta gar ayton noys cai coros, deēthenta cai cecoresthai cai nenoēcenai (III 8, 11, 41—42), что выше переведено: «Ум и отрок после него, вознуждавшись и в полноте и в состоянии мысли». «В полноте» — по-гречески стоит cecoresthai. Так как cecoresthai и nenoēcenai, очевидно, есть параллель к noys cai coros, то некоторые и думают, что coros здесь означает не «отрок», а «полнота». Дело в том, что coros по-гречески не только «юноша», «отрок», но еще и

«сытость, пресыщение, полнота», в дальнейшем отвращение, «гордость» и тому подобное. Но если здесь переводить не «ум и отрок», а «ум и полнота», то тогда подозрение падает и на весь этот отрывок. Те, кто боится, что тут происходит сближение язычества и христианства, предпочитают говорить не об «отроке», но о «полноте». Все это, однако, есть настоящий вздор. Уж не говоря о V 8, 12—13, где никаких сомнений в «сыне» не может быть, но даже и здесь, в III 8, 11, где говорится о «порождении такого сына» и стоит греческое paida, тоже не может быть никаких сомнений. Не вызывает никаких сомнений и последующее упоминание о том, что «раньше ума и отрока». И только эта приведенная нами по-гречески фраза вызывает некоторое сомнение. Однако это, по-видимому, просто игра слов, и едва ли тут есть какая-нибудь неувязка. Из-за этого невозможно зачеркивать смысл всего контекста. Уже в следующей фразе («Он имеет истинное наполнение») понятие «полноты» передается не через coros, но через plērōsis.

§ 6. Сравнение эстетических трактатов III 8, I 6 и V 8

После анализа этих трех трактатов Плотина, почти целиком посвященных эстетике, будет целесообразно кратко формулировать их содержание.

1. *Отождествление субъекта и объекта.* Трактат III 8 весь посвящен тому, что мы называем, по примеру латинских переводчиков, интеллигенцией, то есть *отождествлением субъекта и объекта в одном неделимом целом*. Если бы мы захотели допустить некоторого рода вольность, мы могли бы сказать, что такое отождествление субъекта и объекта является не чем иным, как личностью. Ведь это только личность, с одной стороны, существует объективно, то есть является разновидностью объективного бытия; и, с другой стороны, она есть самосознание в той или иной его степени, то есть она есть именно субъект. Однако навязывать эту терминологию Плотину, который нигде не учит о личности как о таковой, было бы слишком смелым и антиисторическим предприятием. Своим указанием на личность мы только хотим засвидетельствовать то простое единство субъекта и объекта, которое понимается каждым человеком, даже не учившимся философии. Пусть это тождество субъекта и объекта не будет у Плотина личностью. Но зато после нашего указания на понятие личности станет вполне осязаемым тот путь, на котором можно обрести тождество субъекта и объекта.

Однако очень важна чисто античная сторона подобного тождества у Плотина. Оказывается, что подобного рода тождество обяза-

тельно содержит в себе *творческий* момент, потому что и объект и субъект с античной точки зрения всегда есть нечто подвижное и нечто стремящееся к новому. Поэтому нет ничего неожиданного в том, что такого рода тождество субъекта и объекта Плотин понимает как творческое начало. Как личность всегда может творить то или иное, так и интеллигенция, в которую она входит, не может не содержать в себе творческого начала.

С другой стороны, античная гносеология всегда отличалась художественным характером, и образы, которыми она пользовалась, всегда имели тот или иной наглядный смысл, а не просто комбинацию отвлеченных понятий. Поэтому не будем удивляться, если тождество субъекта и объекта, порождающее собою интеллигенцию, выражается в виде созерцательно данных образов. И поэтому тождество субъекта и объекта, с одной стороны, есть творчество, или *творческое созерцание*; а с другой стороны, оно есть также и созерцание или *созерцательно данное творчество*. Все бытие, по Плотину, есть не что иное, как иерархия этого творческого созерцания или созерцательного творчества, и это — начиная от материи и кончая первоединым. Значение всего этого трактата III 8 для эстетики не имеет поэтому для нас никакого сомнения.

2. *«Внутренний эйдос» и принцип иерархии.* Трактат I 6 подходит к феномену красоты совсем с другой стороны. Тут тоже идет речь и о созерцании, и о творчестве, и об иерархии бытия. Но логическое ударение этого трактата заключается не просто в том или ином выдвижении тождества субъекта и объекта, но в том, что яснее всего и полнее всего это тождество выражается в красоте. В самом деле, может ли предмет, который мы считаем прекрасным или хотя бы только красивым, не содержать в себе никакой внутренней жизни? Однако положительно необходимо ответить также и на другой вопрос: может ли красота быть только внешним очертанием предмета, не свидетельствуя ни о какой его внутренней и чисто жизненной направленности? Следовательно, внутреннее предмета, то есть его душа, и его внешность, то есть его телесные очертания, в красоте сливаются в одно неразличимое целое, которое к тому же не бессмысленно, но является целесообразно направленным и уже чисто смысловым оформлением.

Нам кажется, что эти два трактата, III 8 и I 6, позволительно, хотя, конечно, и не в окончательной форме, формулировать немножко по-новоевропейски. Здесь не будет полной точности, но зато будет гораздо большая понятность и, во всяком случае, достаточное приближение к точной формуле.

18 Зак. 107

Именно, мы позволили бы себе сказать, что здесь везде красота определяется через эйдос; а эйдос определяется при помощи соотношения терминов «субъект» и «объект». Плотин, верный своему хаотическому методу изложения, нигде не дает определения термина «эйдос», хотя употребляет его не только на каждой странице, но чуть ли даже не на каждой строке. Из наших наблюдений над употреблением этого термина у Плотина можно сказать, что под эйдосом предмета здесь понимается смысл предмета, но, в отличие от логоса предмета, данный интуитивно или умственно-наглядно. Наши предшественники в изложении Плотина обыкновенно говорят об «умопостигаемой» природе эйдоса. Но мы уже несколько раз говорили в этом томе, что слово «умопостигаемый» звучит по-русски слишком торжественно и часто вместо него можно давать перевод просто «умственный» или «мыслимый», может быть — «мысленный». Выше мы уже установили, что эйдос и логос у Плотина, по-видимому, оба обозначают «смысл», но только «эйдос» — это интуитивно данный смысл, интуитивно мыслимый смысл, а логос — это дискурсивный смысл, смысл в виде категорий, которым пользуется всякое размышляющее мышление. Итак, можно сказать, что у Плотина красота есть прежде всего эйдос. Насколько можно судить, это есть достаточно точное, хотя, конечно, все же в конце концов только приближенное определение.

Теперь возникает вопрос, какие стороны в этом эйдосе красоты могут считаться, по Плотину, наиболее существенными. Обратимся опять-таки к нашей обыденной эстетике. Именно — то, что кажется нам прекрасным, в природе ли, в жизни ли или в искусстве, оно, выражаясь попросту, обязательно нам нравится. Но и то, что нравится, особенно близко нашему сердцу. Наше сознание уже считает его как бы своим, как бы тем, над чем оно само же работало и чего оно само же достигло, то есть тем, что оно само же и создало. Поэтому созерцание и творчество, при всей специфике этих категорий в античности и у Плотина, все же и для нашего теперешнего сознания и притом даже и для бытового сознания являются чем-то единым, пусть не тождественным, но все же единым и в каком-то смысле одно с другим близким. Для нашего обыденного сознания тут, правда, не очень понятно полное тождество созерцания и творчества у Плотина, и для понимания этого тождества надо углубиться в специфику античной эстетики. Но хорошо уже то одно, что эти два понятия мы, во всяком случае, часто мыслим как близкие одно к другому и их единство все же часто переживается нами весьма конкретно. Это — одна уступка, которую мы сейчас делаем нашей

обыденной эстетике, чтобы приблизить ее хотя бы до некоторой степени до понимания тождества этих двух понятий у Плотина.

Другую уступку мы бы допустили в отношении использования понятий субъекта и объекта, тоже для нас достаточно обыденных и достаточно способных ко взаимному объединению. Всякую красоту современный обыватель, вообще говоря, склонен понимать субъективистски. Однако полный субъективизм тут тоже невозможен. Ведь всякий спросит, почему же данная картина обязательно сводится только на субъективные переживания зрителя. Ведь на этой картине очень часто изображаются вполне объективные явления человеческой жизни или жизни природы. Во всяком случае, соприкосновение субъекта и объекта, пусть хотя бы некоторое, должен признать всякий обыватель в своем эстетическом переживании. Конечно, это еще не есть античная эстетика, которая под эстетическим объектом понимает самый настоящий и самый доподлинный объект, объект как субстанцию. Значит, и здесь хотя бы некоторое приближение к античной эстетике все-таки имеется, даже у самого бытового субъекта.

Если мы все это усвоим, то можно будет прямо сказать, что эйдос красоты или красота как эйдос это, по Плотину, — обязательно есть тождество субъекта и объекта. Но только в трактате III 8 Плотин больше рассуждает о субъективной стороне эйдосе, тут же отождествляя ее также и с его объективной стороной. Что же касается трактата I 6, то речь здесь идет больше о субстанциальной стороне эйдоса, то есть о степени зависимости его от других, окружающих его субстанций. И оказывается, что в одних случаях, когда речь идет о телесной красоте, эйдос красоты больше определяется разными внешними предметами, посторонними к эйдосу того предмета, который трактуется как прекрасный предмет. Вот почему симметрия предмета вовсе не является для Плотина подлинным эйдосом его красоты. Ведь симметрия предмета в этом случае превращается в физическую красоту самого же этого предмета, поскольку эйдосом предмета является только самый же этот предмет. Но такой эйдос является для Плотина слишком элементарным эйдосом, который, будучи единичным, предполагает, что имеются эйдосы и более общие, то есть более широкие и глубокие. Так возникает эйдос души, которая хотя и окружена внешними телесными предметами, но тут же от них отталкивается и находит подлинную красоту уже внутри самой же себя. Еще выше того красота как эйдос чистого ума, когда этот ум хотя и тоже предполагает противоположение или свое инобытие, но находит это инобытие в самом же себе, так что красота ума возникает в результате осуществления ума в самом же себе, без всякого участия всего того, что вне ума. Наконец, если в уме есть некое самосоотношение, то это значит, что существует ум и без всякого

самосоотношения, подобно тому как белое, хотя и противоположно черному, тем не менее может рассматриваться именно как белое и только как белое. Но красота чистого ума, который лишен даже и всякого внутреннего самосоотнесения, есть такой ум, который уже не нуждается не только в своей внутренней структуре, но тем самым не нуждается даже и в самом себе. Такая красота есть красота первоединства, которое Плотин везде называет Благом.

Таким образом, и в трактате III 8, и в трактате I 6 красота трактуется как тождество субъекта и объекта, с рассмотрением как разных аспектов этого тождества, так и его иерархийной структуры, начиная от нуля и до бесконечности. А это значит, что тело, душа и ум, являясь чем-то нераздельно единым (тут, следовательно, тождество также и с Первоединым), и является тем, что мы должны назвать красотой. Или, если употреблять термин Плотина, внутренним эйдосом. Поэтому если в III 8 доказывалась мысль о нерасторжимом единстве созерцания и творчества и давалась общебытийная иерархия интеллигенции, то в I 6 эта иерархийная интеллигенция трактуется именно как красота с перечислением тех основных диалектических моментов, которые в своем слиянии, то есть в своем единстве и борьбе противоположностей, как раз и создают красоту.

3. *Принцип софии*. Еще новый эстетический момент вводится в трактате V 8. Дело в том, что ни Платон, ни Аристотель, да и вообще никакой другой античный философ, не мыслили ума отдельно от бытия и, в частности, от становления. Правда, и область ума и область бытия часто выступали в отдельности для целей более детального изучения. Но, в конечном счете, античность не знает ни ума без бытия, ни бытия без ума. Можно ли это игнорировать в эстетике? Трактат V 8 свидетельствует о том, что игнорировать этого никак нельзя.

Само собой разумеется, что ум имеет перед собою свой предмет, который он мыслит, а предмет мысли обязательно предполагает то мышление, которому он только и становится предметом ума. Но попробуем отдельно рассмотреть мыслящее и мыслимое в свете тождества ума с благодаря бытием или становлением. Тогда мыслящее, рассматриваемое предварительно и условно как нечто субъективное, будет мыслить для нас не просто то, что нужно называть предметом мысли, но и то, что будет предвосхищать собою и всякое бытие вообще, которое мы тоже будем мыслить условно и предварительно как существующее вне ума. Другими словами, ум, предвосхищающий собою картины всякого возможного инобытия вне ума, будет уже не просто умом, но *мудростью*, каковой термин по-гречески звучит как

«софия». И объективный предмет мысли, если его брать во всей полноте бытия вообще, тоже не будет просто предметом мысли, а будет тем или другим субъектом, а именно, в данном случае, богом, поскольку всякое божество охватывает собою все бытие, хотя и с какой-нибудь определенной точки зрения.

Таким образом, творческое созерцание, или созерцательное творчество, о котором шла речь в III 8, и мировая интеллигенция как тождество субъекта и объекта, о чем шла речь в I 6, здесь, в этом трактате V 8, дают слитную картину того и другого, которую сам Плотин называет софией и которая в виде предмета такого преисполненного мышления получает у Плотина название богов или божеств. Это тоже есть мировой и сверхмировой ум, но данный с той своей стороны, которая обращена к миру и которая поэтому является системой творческих идей, представляющих собою принципы возможного инобытия (кроме ума) вообще, или их чисто смысловой картиной.

Так можно было бы представить себе соотношение этих трех весьма нелегких для понимания трактатов Плотина III 8, I 6 и V 8.

Тексты Плотина, трактующие софию в более общем виде, приведены нами выше, и еще будут иметься в виду.

. . . .

§ 8. Перевод трактата «Об Эросе» (III 5)

1. *Эрос как аффект души*. «Относительно Эроса, бог ли он или *гений* (daimōn), или некий *аффект* (pathos ti) *души*, или некий бог или демон и в то же время некий аффект, и каково каждое из этих явлений, — целесообразно рассмотреть как мнения, возникающие у прочих людей, так и те, которые получились в философии, а в особенности то, что допускает божественный Платон, который, как известно, много написал об Эросе в разных местах своих сочинений. Известно, он высказал, что Эрос есть не только некий аффект, возникающий в душах, но он утверждает, что Эрос есть гений, и он дал подробное разъяснение об его происхождении, как и от кого он родился (Phaedr. 252b; Symp. 202d) (1—10).

Итак, относительно того аффекта, причиной которого мы считаем Эроса, очевидно, никто не отрицает того, что он возникает в душах, стремящихся быть сплетенными *с чем-то прекрасным*, и что это стремление, с одной стороны, возникает у мудрых, интимно сблизившихся с самой красотой, а с другой стороны, оно хочет прекращать действия, направленные на что-нибудь дурное. Вот тут-то и стоит

рассмотреть при помощи философии, откуда же ведет начало тот и другой [Эрос] (10—16).

Я думаю, что если положить в качестве такого начала первичное влечение в душах к красоте-в-себе, узнавание ее, сродство с ней и бессознательное чувство интимной близости к ней (oiceiotētos alogon synesin), то можно напасть на истинную причину. Действительно, безобразное — противоположно и природе и богу. Ведь природа творит, взирая на прекрасное, она смотрит на определенность, лежащую в одном ряду с благом (Arist. Ethic. Nic. I 4, 1006b6). А определенное — безобразно и лежит в другом ряду. Ясно, что оттуда и происхождение природы, из благого и в особенности из прекрасного. К чему кто имеет чувство и чему он сродни, к образам того он и стремится приблизиться. Если же кто-нибудь отвергает эту причину, он не сможет сказать, ни откуда происходит этот аффект, ни по каким причинам, даже в отношении тех случаев Эроса, которые возникали благодаря [плотскому] соитию (16—28).

Ведь и эти [чувственные люди] хотят «рождать в красоте» (Conv. 206 c). Нелепо же, в самом деле, природе, желающей создать прекрасное, желать родить в безобразии. Впрочем, для тех, кто стремится рождать чувственно, достаточно иметь и чувственно-прекрасное, что наличествует в образах и телах, поскольку они не знают *первообраза*, который и является причиной того, что вообще можно любить то или иное тело или образ. И те, кто от чувственного образа пришел к воспоминанию тамошнего первообраза, любят этот образ как отображение первообраза. Но у тех, что не имеет воспоминаний, по незнанию соответствующего аффекта, чувственный образ представляется истинным. И если они целомудренны, их сближение с здешней красотой происходит непогрешительно, а если нет — у них возникает грех в смысле обращения к соитию. И у кого существует чистый Эрос к прекрасному, предметом любви оказывается только красота, пришел ли он к воспоминанию или нет. У кого же примешано еще и другое вожделение, а именно к «бессмертию» (поскольку оно [возможно] «в смертном»), тот разыскивает прекрасное в «непреходящем» и вечном (ср. Conv. 206e), и засевает, идя согласно природе, и рождает в прекрасном: засевая на вечность, он рождает в прекрасном по сродству прекрасного с вечным. Да и в самом деле, вечное сродни прекрасному, и вечная природа есть первично таковое [прекрасное] и все, что от нее таково (28—46).

Следовательно, не желающее рождать в большей степени довольствуется [только] прекрасным; а стремящееся к созиданию и прекрасное — то стремится создавать из-за нужды и не довольствует им, и он думает, что если только он создает таковое, то не родит ли

он и себя самого в красоте. Те же, кто хочет рождать запретным путем и вопреки природе, они (ср. Legg. VI 775 d), положив начало движения соответственно природе, но ввиду возникновения шаткости, как бы соскользнув с этого пути в сторону, они лежат после падения, не зная ни того, к чему вел их Эрос, ни стремления к рождению, ни пользования образом красоты, ни того, что такое красота сама по себе. Но даже те, которые любят прекрасные тела ради соития, любят их потому, что они прекрасны; а те, кто любит так называемой смешанной любовью, любят женщин (чтобы достигнуть вечности [продолжения рода]), или вообще другой пол. И первые лучше; но и те и другие остаются в дозволенных рамках. В то же время одни довольствуются почитанием здешней красоты; другие же, которые вспомнили, почитают и ту, но не принимают и этой, как некого произведения и в смысле некой игры. Эти обращаются с прекрасным вне безобразия, в то время как есть и такие, что впадают из-за прекрасного в безобразие, так как стремление к благу часто вызывает отпадение к злу (46—65).

Вот это [можно сказать] об аффектах души» (65).

2. *Эрос как бог; его сущность.*

«Но в особенности нужно философствовать о том Эросе, которого называют *богом* не только несведущие люди, но и богословы, и во многих местах Платон, утверждая, что *Эрос — сын Афродиты* (Phaedr. 242d) и что обязанность его надзирать за прекрасными мальчиками (Phaedr. 265c) и возбуждать души к тамошней красоте, а также и увеличивать стремление туда, если оно уже возникло. И в особенности необходимо принимать во внимание то, что сказано в «Пире» (203c), где [Платон] утверждает, что Эрос произошел не от Афродиты, но в день рождения Афродиты от Пении и Пороса. Наше изложение, судя по всему, требует сказать что-нибудь и об Афродите, из нее ли, как говорят, произошел Эрос или [только] вместе с нею (1—12).

Итак, прежде всего, что такое Афродита? А затем то, каким образом из нее или с нею [произошел Эрос]; или каким образом получается, что он «из нее» и в то же время «с нею»? Как известно, мы утверждаем, что Афродита бывает двоякая. Одну, ту, что в области Неба [Урана], мы называем «небесной», другую же — «дочерью Зевса и Дионы», скрепительницей здешних браков (Conv. 180d-e). Первая не имеет *матери*; она по ту сторону брака, так как на небе не существует браков. Эта Афродита небесная, происходящая, как говорят, от Кроноса, а он есть ум (ср. Crat. 396b) — по необходимости оказывается *божественнейшей душой, непосредственно [истекающей] в своей чистоте из него, чистого, и*

пребывающей в высоте, так как она и не хочет и не может прийти в здешний мир. По природе своей она не спускается вниз, *будучи отделенной* [*от материи*] *ипостасью и сущностью, не причастной материи* (откуда и сказано образно) (Conv. 180d), что она не имеет матери), которую, очевидно, справедливо было бы назвать *богом*, а не *гением*, поскольку она пребывает в себе несмешанной и чистой. Действительно, она и сама по природе чиста, происходя непосредственно из ума, — потому что она сильна сама по себе своей к нему близостью; потому что и ее собственное вожделение таково и такова ее утвержденность в том, что ее породило, а это последнее достаточно для того, чтобы удержать ее в высоте. Оттуда душа едва ниспадает, поскольку они зависит от ума в гораздо большей степени, чем если солнце имеет из самого себя свет, который светит вокруг него и который из него происходит, остается от него в зависимости (12—32).

И вот она, следуя за Кроносом, или, если угодно, за Ураном, отцом Кроноса, проявила свою деятельность в отношении него и интимно сблизилась с ним и, возымев любовь, *породила Эроса*. И с любовью она *обращает на него взоры*, и ее *энергия создала ипостась и сущность*, и *оба они взирают туда, родившая и рожденный, прекрасный Эрос*, — ипостась, вечно устремленная на другое прекрасное и обладающая бытием в этом среднем [начале] между вожделением и предметом вожделения, око вожделеющего, которое при помощи себя самого позволяет тому, кто любит, видеть предмет вожделения. Сам же он бежит впереди, и прежде чем предоставить ему возможность видеть при помощи этого ока, сам наполняется видением; он созерцает раньше, хотя и неодинаково с вожделеющим, поскольку в этом последнем предмет видения укореняется, а сам Эрос наслаждается зрелищем красоты только тогда, когда оно проходит через него (32—46).

3. *Продолжение*.

«Нельзя сомневаться, что [Эрос] есть *ипостась и сущность от сущности*, меньшая, правда, чем сотворившая, но все же сущая, и действительно, та [божественная] душа также есть сущность, возникшая из предшествующей ей деятельности ума, проявляющая жизнь и относящаяся к сущности сущего, в то время как она взирает на ту, которая является первой сущностью, и взирает с силой. И эта последняя была для нее первым предметом видения; и видела она ее как для себя благое и видением радовалась. И этот предмет видения был таков, что видящее не считало свое созерцание чем-то случайным; так что она как бы *своим наслаждением, напряжением к нему* и неистовством созерцания породила из себя *нечто*

достойное и себя самой и предмета видения. Поэтому, из напряженно действующего относительно видимого и из того, что как бы истекает (ср. Crat. 420a) из видимого, появилось *наполненное око*, как бы зрение вместе с образом зримого, *Эрос*, причем отсюда, может быть, скорее произошло для него и самое наименование, так как свою субстанцию он имеет от видения [Erōs...ex horaseōs]. Ведь аффект-то получает свое наименование, по-видимому, именно от этого, если только сущность раньше несущности и самый аффект-то обозначает любовь, то есть если только Эрос [как аффект] содержит в себе отношение к определенному лицу, а в абсолютном смысле в этом случае нельзя говорить об Эросе (ср. Conv. 199d) (1—19). Итак, Эрос высшей души, судя по всему, именно таков, созерцающий и сам пребывающий в высоте, поскольку он спутник высшей души, ею и из нее рожденный, довольный созерцанием богов. И если мы считаем отдельной [от материи] ту душу, которая первоначально осветила небо, что мы будем считать *отдельным и этого Эроса*, — хотя небесной мы называем преимущественно эту душу: ведь и когда о наилучшем в нас мы утверждаем, что оно в *нас*, мы все-таки полагаем его отделенным, — но пусть он будет только там, где пребывает *чистая душа* (19—27).

Однако, с другой стороны, поскольку необходимо, чтобы существовала душа и здешней вселенной, появился вместе с нею уже и *другой* Эрос, также в виде ока этой души и также возникший из влечения. И так как эта Афродита относится к космосу и оказывается не только душой и не *просто* душой, то она и Эроса породила в этом космосе, который и сам соприкасается с браком; и, поскольку и сам он связан влечением ввысь, постольку приводит он в движение и души мальчиков и обращает ввысь ту душу, к которой он присоединился, в меру того, что и она сама, по природе своей, приходит к памяти о тамошнем. Ведь всякая душа стремится к благу, и смешанная, и ставшая индивидуальной. Она тоже примыкает к той [высшей душе] и из нее происходит» (ср. Phaedr. 246 b) (27—38).

4. *Эрос как гений; его сущность (сын Афродиты).*

«Однако имеет ли и *каждая отдельная душа* такого Эроса сущностно и субстанциально? В самом деле, почему всецелая душа и душа здешней вселенной будет иметь субстанциального Эроса, а душа каждого *из нас* и, кроме того, душа во всех прочих живых существах не будет? *И не этот ли Эрос и есть гений*, который, как говорят, сопровождает каждого, индивидуальный Эрос каждого в отдельности (ср. Phaedr. 113d)? (1—6).

Этот Эрос, надо думать, и есть тот, который создает вожделения, когда каждая отдельная душа устремляется соответственно

природе и порождает Эроса в соответствии с природой каждой отдельной души в смысле достоинства и сущности. Поэтому пусть всецелая душа имеет всецелого Эроса и *пусть все частичные души и каждая в отдельности имеют своего собственного*. В каком отношении ко всеобщей душе находится каждая в отдельности, не отрываясь [от нее], но [ею] обнимаясь (так что все они суть одна), в таком же отношении находится, надо полагать, и каждый отдельный Эрос ко всецелому. В свою очередь и частичный Эрос сосуществует с частичной душой, и тот великий сосуществует со всецелой; и Эрос [в мировом] целом — повсеместно с [мировым] целым, и этот единый Эрос опять становится многими и повсеместно проявляется в [мировом] целом, где только хочет, получая облик в отдельных своих моментах и проявляясь по собственному произволу (6—18).

Необходимо полагать, что во всецелом существует и *много Афродит, возникших в нем в виде отдельных гениев вместе с Эросом, истекших из некой всеобщей Афродиты*, и во множественности своего частичного бытия зависящих от нее с собственными Эросами, если только Душа — мать Эроса, Афродита — душа, а Эрос — энергия души, устремленной ко благу. Следовательно, этот Эрос, ведущий каждую душу к природе блага, оказывается богом, если это Эрос высшей души, который вечно связывает душу с благом, и — *гением* в отношении [души] *смешанной*» (18—25).

5. *Общие вопросы о природе Эроса и гениев вообще.*

«Но *какова же природа гения* и вообще природа гениев, о которой говорится в «Пире», природа и самого Эроса, поскольку он рожден от Пении-Бедности и Пороса-Богатства, сына Метиды-Мысли, в день рождения Афродиты (Conv. 202c—203c). Мнение о том, что Платон под этим Эросом понимает здешний космос, а не родившегося в нем Эроса как его момент, встречает против себя много возражений, поскольку о космосе Платон говорит, что это бог, блаженный и самодовлеющий [Tim. 34b], а об этом Эросе муж [философ] признал, что он не бог и не самодовлеющий, но вечно пребывающий в нужде (Conv. 202d). Затем, если космос состоит из души и тела, а душа космоса — для него Афродита, то необходимо, чтобы Афродита была главным моментом Эроса. Или, если космос рассматривать как его [мировую] душу, подобно тому как человек есть человеческая душа (ср. Alc. I 130c; Legg. XII 959a), то Эрос окажется самой Афродитой. Затем, почему он как гений должен быть космосом, а прочие гении (ясно ведь, что они из той же самой сущности) не будут? А космос [тогда] будет не чем иным, как совокупностью гениев. И как может быть космосом [гений], названный

наставником прекрасных мальчиков? «Он валяется на голой земле», «не обут» и «бездомен» (Conv. 203d, Phaedr. 265c). Можно ли это объединить с таким толкованием иначе, чем прилепив без согласования?» (1—21).

6. *Продолжение.*

«Однако что же можно сказать об Эросе и об упомянутом его происхождении? Ясно, стало быть, что надо исследовать, кто такая Пения и кто такой Порос, и почему они подходят в качестве его родителей. Ясно, что в качестве родителей они должны подходить и для других гениев, если только у гениев, как гениев, должна быть одна природа и сущность и если общее у них не одно только имя. Поэтому исследуем, *как мы отличаем богов от гениев? И хотя часто мы и называем гениев богами* (ср. Tim. 40d), но тем не менее всякий раз, когда мы об этом говорим, мы отмечаем, что род одних — один, а других — другой (1—9).

Итак, мы утверждаем и полагаем, что *род богов — не аффицируем*; гениям же мы присваиваем *аффекты*, хотя и называем их вечными наряду с богами, но они таковы только в отношении нас, ибо находятся они посредине между родом богов и нашим (Conv. 202d; Arist. de part. an. I 5, 645a21 = Heraclit. fr. A 9). Но как же они не остались неаффицируемыми, как спустились они своею природою к худшему? Кроме этого, надо исследовать еще и то, действительно ли нет ни одного гения в умном [мире], в этом же космосе, наоборот, существуют только гении, а бог ограничен пределами умного мира; или существуют боги и здесь, и самый космос есть третий бог, как обычно говорится (Numenius, Testim. 24 Leemans = Procl. in Plat. Tim. 93a), и — всякое существо в надлунной области неба — бог (9—19).

Более основательно говорить, что *в умном [мире] не существует никаких гениев*, но даже если есть там гений-в-себе, то и он есть бог, и точно так же пребывающие в чувственном [небе], вплоть до Луны, суть видимые боги, вторичные боги, существующие после тех и соответственно с теми, умными, зависящими от них, как сияние вокруг каждого светила [зависит от светила]. Но что же такое гении? Не есть ли они след от каждой души, когда она возникает в космосе? Но почему от той, которая в космосе? Это потому, что чистая [душа] рождает бога и богом назвали мы ее Эроса (19—27).

Прежде всего, следовательно, почему не все гении Эросы? Затем, почему также и они не чисты от материи? Эросы — те, которые родятся, когда душа стремится к благу и красоте, и все здешние души порождают этого гения. Другие же гении, хотя и они происходят из души [*мирового*] *целого*, рождаются ради необходимости

целого при помощи [совсем] других потенций. Они доводят целое до совершенной полноты и вместе со всем космосом участвуют в управлении отдельными вещами. Ведь душа [мирового] целого должна помогать [мировому] целому, порождая потенции гениев, полезные и для ее собственной целокупности.

Но каким же образом и *какой материи* они причастны? Очевидно, не телесной материи, так как тогда они оказались бы чувственными живыми существами. И если они принимают воздушные или огненные тела, то во всяком случае необходимо, чтобы их природа сначала была отличной [от этого], чтобы [потом уже] они могли оказаться причастными телу. Ведь в настоящем смысле чистое не смешивается с телом полностью, хотя многие и считают, что к сущности гения, поскольку он гений, относится и соединение его с каким-то телом, воздухом или огнем. Но тогда — почему одна [сущность] смешивается с телом, а другая — нет, если нет никакой причины для смешивания [сущности]? Что же это за причина? Необходимо предположить, что *это есть умная материя*, чтобы участвующее в ней достигло при ее помощи и этой материи тел» (35—45).

7. *Эрос как гений; сын Пороса и Пении.*

«Вследствие этого в описании происхождения Эроса Платон говорит, что *Порос охмелел от нектара* (поскольку вина тогда еще не было) (Conv. 203b), с тем чтобы установить, что *Эрос произошел от чувственности и что Пения причастна умопостигаемой природе*, а не отображению умопостигаемого, перешедшего оттуда в явление, что, напротив того, она породила ипостась Эроса, возникши [еще] там и *смешавшись из эйдоса и из неопределенности*, в которой душа пребывает, прежде чем достигает блага, предчувствуя его существование в своем неопределенном и безграничном представлении. Именно — разум (logos), возникший в неразумии, в неопределенном стремлении и в смутном состоянии, создал то, что возникло, не совершенным и не достаточным, но ущербным, потому что возникло оно из неопределенного стремления и достаточного разума. И *разум этот не чистый*, поскольку в нем самом есть неопределенное, неразумное и безграничное стремление. Он ведь никогда и не наполнится, покамест будет содержать в себе природу неопределенного. Он зависит *от души*, потому что возник из нее как из принципа, будучи смесью из разума, не пребывающего в самом себе, но смешанного с неопределенностью; при этом он не сам смешался с нею, но то, что из него, смешалось с нею. И Эрос этот есть как бы овод (Phaedr. 240b), по самой своей природе не знающий удовлетворения. Потому, даже когда он достигает цели, он по-прежнему не

удовлетворен. Да и не может он наполниться, потому что смесь к этому неспособна. Только то поистине и наполняется, что и по самой природе своей пребывает в наполнении. А он стремится из-за присущей ему нужды, и если даже он и наполнится на одно мгновение, он не удерживает этого; дело в том, что даже изобретательность его от нужды, между тем как умение приобретать дается природой разума (ср. Conv. 203c—e) (1—25).

Таковым же и из такового надо считать и все, относящееся к гению. Ведь каждый гений, для чего он назначен, то он и способен исполнить, к тому он стремится; и в этом он сродни Эросу и также он не знает наполнения, поскольку он стремится к чему-нибудь из частичных [благ] как к благу. Поэтому и хорошие люди в этом мире, если они имеют Эроса, то к благу просто и к истинно сущему, и у них нет Эроса к чему-нибудь [частичному]. Те же, которые подчинены другим гениям (каждый подчинен соответственно особому гению), отбрасывает в качестве недеятельного того, который является Эросом к благу просто, и действуют согласно с другим гением, которого они избрали себе по созвучию с тем или иным моментом действующего в них [начала], то есть души (ср. R.P. X 620 d). Стремящиеся же к дурному сковали все, что в них, Эросы наличными в них дурными вожделениями, равно как и правый разум, врожденный им, они сковали дурными представлениями, в них возникшими (25—39).

Следовательно, природные Эросы и соответственные природе — прекрасны. И если Эросы худшей души — хуже в смысле достоинства и силы, то [Эросы] лучшей [души сами] лучше, но все они относятся к сфере сущности. Что же касается противоестественных Эросов, то они — аффекты заблудших. *Они ни в каком случае не сущность и не сущностные ипостаси*, поскольку они уже не рождаются от души, но возникают одновременно со злом в душе, когда она порождает подобное уже в своем устроении и состоянии (39—46).

Ведь и вообще истинное благо есть, видимо, сущность души, действующей соответственно природе в том, что имеет предел. Прочее же создает она не из себя, и это — не что иное, как аффекты. Точно так же не имеют под собой сущностей ложные мысли, в то время как мысли действительно истинные, вечные, пребывающие в пределе, одновременно с мышлением обладают мыслимым и бытием, [причем] не только в том, что просто, но и в каждом отдельном [предмете] из сферы истинно-умного и из сферы ума, наличного в каждом отдельном эйдосе. Необходимо полагать и в каждом из нас мышление и мысленное в чистом смысле, хотя в нас они

не совпадают, и нам не принадлежат, и не являются в нас таковыми просто, — почему и Эрос у нас направлен к *простому*, а также и — мысли. И если он направлен к чему-нибудь *частичному*, то это [только] случайно, подобно тому как если этот вот треугольник рассматривать в виде двух прямых [углов], поскольку они и являются треугольником просто» (Arist. Metaph. IV 30, 1025a32) (46—58).

8. *Зевс и его сад.*

«Но что такое Зевс, о саде которого говорит [Платон] (Conv. 203b), «куда вошел Порос». И что это за сад? Афродита, как мы знаем, была у нас душой; Порос — это, как известно, разум всего. Но чем же надо считать эти предметы, — Зевса и его сад? Душой уже нельзя считать Зевса, если мы таковой понимаем Афродиту. Значит, необходимо и здесь взять у Платона то, когда он говорит в «Федре» (246e), что этот бог есть «великий вождь»; в другом месте (ср. Epist. II 312e) его, как я думаю, он называет третьим, и еще яснее в «Филебе» (30d), когда он утверждает, что «в Зевсе существует царская душа и царский ум». Если, стало быть, Зевс есть великий ум и душа и полагается в сфере причин, а полагать его надо как сильнейшее и по другим основаниям и потому, что царское и водительное [начало] относится к причине, то Зевс и будет соответствовать уму, а Афродита, его дочь, из него и с ним происшедшая, займет место соответственно душе, получив наименование Афродиты по красоте, блеску и по беспорочности и нежности [habron] души. Кроме того, если мы устанавливаем мужские божества соответственно уму, а женские — соответственно их душам (поскольку каждому уму соприсуща душа), то еще и поэтому Афродита окажется душой Зевса, причем для такого рассуждения свидетелями опять являются жрецы и богословы, которые сводят Геру и Афродиту к одному и тому же и утверждают, что звезда Афродиты на небе есть звезда Геры (Tim. Locr. 96e; Ps.-Arist. De mundo 2, 392 28 a)» (1—23).

9. *Порос в саду Зевса.*

«Итак, Порос, будучи осмыслением (logos) того, что есть в сфере умного и ума, изливаясь все больше и больше и как бы распускаясь, возникает вблизи души и в душе. Ведь то, что а уме, — свернуто и приходит к нему не из другого. А к Поросу, когда он опьянел, состояние полноты пришло извне (Plat. Conv. 206d). Но наполняющее там нектаром — чем же может быть иным, как не смыслом (logos), *ниспавшим от лучшего принципа к худшему*? Следовательно, разум этот, появившийся в душе от ума, влился в его сад, когда, как сказано, родилась Афродита. Всякий же сад есть украшение, роскошное убранство богатства. И то, что принадлежит Зевсу, сияет смыслом (logōi), и его убранство, от самого ума

идущее к душе, — отсвет. Или чем же еще может быть сад Зевса, как не *его изваянным образом* (agalmata) и его отсветом (aglaismata)? И чем же еще могут быть его отсвет и его наряды, как не его смысловыми истечениями (hoi logoi... rhyentes)? И взятые вместе смысловые акты (logoi) и являются Поросом (то есть обилием[1] и богатством прекрасного) уже в проявлении; *это-то и означает опьянение нектаром.* Ибо что такое нектар у богов, как не то, что божественное приносит с собою? Приносит же оно с собою то, что подпадает уму, смысл. И ум обладает самим собою в насыщении, причем, обладая, не подвергается опьянению, поскольку он ничего не имеет извне. А смысл, порождение ума, ипостась после ума, больше уму не принадлежащий, но пребывающий в ином, — лежит, как сказано в саду Зевса-ума, в то самое время, когда Афродита, по сказанному, получает бытие в сущем» (1—23).

[10]. *Пения в саду Зевса.*

«Если только мифы хотят быть мифами, то они должны *производить разделения по времени* в том, о чем они говорят, и различать одно от другого во многом из сущего, так как последнее хотя и существует вместе, но разделяется в смысле порядка и потенций; поэтому при изложении такого рода проблем дело идет о рождении нерожденного и о разделении того, что существует вместе; но, обучая насколько возможно того, кто размышляет об этом, [мифы] тут же дают возможность произвести соединение. И вот соединение: *душа, соприсущая уму, от ума получила бытие и в свою очередь наполнилась смысловыми излияниями* (logōn); будучи прекрасной, она и украсилась прекрасным, наполнилась обилием, так что стало возможно видеть в ней многочисленные отсветы и образы всего прекрасного. Это все и есть *Афродита*; а все существующее в ней смыслы суть обилие (eyporia), изобилие (poros) от сверху истекающего, находящегося там нектара. Украшения же в ней, как покоящиеся в сфере жизни, называются садом Зевса; и там заснул Порос, отяжелевший от того, чем наполнился (Conv. 203 b). Но если жизнь перешла в явление и вечно существует в сущем, то боги, говорится, пируют как пребывающие в таковом блаженстве (23—39).

Эрос вечно получает с необходимостью бытие этим способом из стремления души к лучшему и благу. И он был всегда, с того времени, как и [сама] душа. Он есть некоторого рода смешанное обстояние, причастное нужде, поскольку он стремится наполниться, но не чуждое и обилию, поскольку ущербное ищет то, что [уже отчасти] имеет. Известно ведь, что никак не причастное благу не может и

[1] Обилие — eyporia; путь, средство, источник — poros.

искать блага. Поэтому Эрос, как сказано, произошел от Пороса и Пении, поскольку ущерб, стремление и память о смыслах, вместе появившиеся в душе, породили энергию к благу, а это и есть Эрос (39—48).

Мать же у него Пения, потому что стремление вечно свойственно нуждающемуся. И это Пения — материя (ср. Plut. De Is. 57, 374 b), потому что и материя испытывает нужду во всех отношениях; а то, что стремление к благу лишено определенности, — ведь в стремлении к этому нет ни какой-нибудь формы, ни смысла, — делает все стремящееся, в меру его стремления, все более и более материальным. А то, к чему она стремится, является эйдосом, пребывающим только в себе самом. И стремящееся принять [эйдос] делает [себя, как] долженствующее принять, материей для того, что [именно] привходит (48—55).

Таким образом, Эрос в некотором смысле *материален*; он — гений, происшедший из души, поскольку она *терпит недостаток в благе* и стремится к нему» (55—57).

9. Анализ трактата «Об Эросе» (III 5)

1. *Общее разделение трактата*. Прочитанный нами трактат Плотина «Об Эросе» можно расчленить следующим образом. Сначала Эрос рассматривается как *аффект души* (гл. 1), потом — как *бог* (гл. 2—3), потом — как *гений* (гл. 4). К этому примыкают общие замечания о природе богов и гениев (гл. 5—6). Наконец, в трактате специально рассматривается платоновский миф о рождении Эроса у Пороса и Пении (гл. 7—10). Весь трактат представляет собою комментарий на «Федра» и «Пир» Платона, откуда Плотин часто приводит цитаты (указанные у нас в тексте). Часто мысли Платона передаются если не дословно, то в очень близких выражениях.

2. *Эрос как аффект души. Что Плотин говорит об Эросе как душевном состоянии? III 5, 1*. 1) Эрос есть стремление к красоте; именно Эрос есть бессознательное, алогическое чувство интимной близости к красоте (10—19). 2) Эрос может быть стремлением к первообразу и к образу. Первообраз, скрытый за материей, предполагает в стремящемся к нему воспоминание. Образ же предполагает привязанность к чувственному (20—38) 3) Эрос есть также еще стремление утвердить себя и в дальнейшем существовании, то есть стремление к бессмертию. Поэтому более точно его можно назвать рождением в красоте для бессмертия (38—49). 4) С точки зрения такого Эроса всякая

противоестественность в любви есть только самообман, а всякая чувственная любовь есть смешанная любовь, в которой мудрецы — целомудренны, а незнающие — развратны. Выше же всего та любовь, которая вовсе не стремится рождать физически (50—65).

Все это только пересказ из «Федра» и «Пира».

3. *Эрос как бог*. Переходим к Эросу как богу, а) III 5, 2. 1) По учению Платона, Эрос связан с Афродитой то ли как просто ее сын от Зевса, то ли как сын Пороса и Пении, рожденный в день ее рождения (1—12). 2) Что же такое Афродита? Так как речь идет о так называемой Афродите Небесной, то есть той, которая «по ту сторону [здешних] браков», то она не имеет матери, а происходит прямо от Кроноса. Поскольку же Кронос есть интеллигенция, ум, то Афродита может быть только «божественнейшей душой, непосредственно [истекающей] в своей чистоте из него, чистого, и пребывающего в высоте» (12—25). 3) Эта Афродита «взирает» на Кроноса, божественная душа обращается к божественному уму, и — результатом этого является Эрос (25—32). 4) Поэтому Эрос есть энергийная ипостась, средняя между вожделением и предметом вожделения, то око, посредством которого первое видит второй (32—46).

б) III 5, 3. 1) Хотя Эрос и возник из Сущности, он ее не теряет, но продолжает быть вечной ее ипостасью (1—2). 2) Его ипостась заключается в созерцательной порожденности из глубины души, захотевшей видеть интеллигибельный мир (2—19). 3) Поскольку оба породившие его начала нематериальны, постольку нематериален, чист и сам Эрос, почему этого Эроса и надо отличать от другого, низшего, который будет уже не богом, а только гением и который предполагает не просто чистую Афродиту Небесную, но ту, которая оживляет все бездушное (19—38).

в) Чтобы понять обе эти главы трактата III 5, надо прежде всего помнить общее учение Плотина о трех ипостасях (Единое, Ум, Душа). Во-вторых, необходимо знать, что и в сфере ума Плотин проводит некоторое различение, которое, правда, терминологически зафиксируется позже него, но которое обладает у него полной ясностью. А именно — мы уже знакомы с учением Плотина об интеллигибельной материи. Если в уме есть материя, то, стало быть, в уме есть своя форма (эйдос), своя материя и свое соединение того и другого (выразительный эйдос). Прокл так и будет учить о разделении всей умной сферы на Сущность, Жизнь и Ум в собственном смысле. У Плотина к этому идет дело. И вот в этом позднейшем своем трактате (III 5), написанном в 268—269 гг. (когда Плотину было 64—65 лет), философ вполне подошел к этому учению, хотя и не развил его так, как Прокл.

Именно — в общей сфере ума Плотин фиксирует сначала ум вне умной материи, то есть отвлеченный ум, или, можно сказать, умное *бытие* еще без всяких его внутренних расчленений, без всякой специальной структуры. Это — *Кронос*. Далее фиксируется антитезис к этому Кроносу-уму — материя, под которой, разумеется, конечно, только *умная* материя (об этом Плотин дает специальное разъяснение ниже, в III 5, 6). Материя — становление, стремление, бесформенность. Она, действующая в умной области, является жизненным принципом ума, его жизнью, душой. Это есть *Афродита*. Но раз есть противоположность, то диалектика требует и синтеза. Поэтому ум как бытие и ум как жизнь должны объединиться вместе. И поскольку всякий синтез бытия и инобытия даст прежде всего становление, то и получаемый синтез есть становление, умное становление. Это не просто становление как такое (которое дало нам Афродиту), но становление, в котором душа присутствует одинаково вместе с умом. Мифологически это значит, что Афродита *взирает* на Кроноса. Однако иначе и нельзя себе представить синтез души и ума. Поскольку душа есть некое самосознание, всякое проникновение ее чем бы то ни было неизбежно оказывается переустройством этого самосознания, то есть переменой предметов этого самосознания. Но переменить один предмет сознания на другой — это и значит перестать фиксировать одно и начать фиксировать другое. Итак, Афродита *взирает* на Кроноса. Но созерцать и творить в умном мире — одно и то же. Об этом у Плотина можно найти весьма выразительные рассуждения. Вот продуктом этого созерцания Кроноса Афродитой и является Эрос.

Таким образом, Эрос, по этой интерпретации, есть исключительно *интеллигибельная*, умная категория. Это жизнь *внутри самого ума*, еще до всякого перехода в чувственность. Если бытие есть объект, душа есть субъект, то Эрос есть сразу и объект и субъект, то есть такой объект, который дан субъекту так же интимно, как он, субъект, дан себе самому, и такой субъект, который существует так же реально и свободно, как и он, объект, существует сам по себе. Эрос и есть это интимное взаимопроникновение субъективно-напряженной души с объективно-выразительным умом, где всякое движение души умно и рисует образ и где всякое объективное оформление — интимно-лично и волнует счастливой радостью.

Совпадение этого учения с тем, что мы раньше нашли у Плотина о софийно-умной сфере и далее о выразительном «внутреннем эйдосе» не требует никаких пояснений.

Таков Эрос как бог. Что же такое Эрос как *гений*?

4. *Эрос как гений*. а) Тут важна, прежде всего, глава III 5, 4.

III 5, 4. 1) Всеобщая душа, переходя в становление, дифференцируется на множество отдельных, индивидуальных душ. Параллельно с этим и общий интеллигибельный Эрос дифференцируется на множество индивидуальных Эросов, имманентных отдельным душам. Эти Эросы суть уже не бог, но гений (1—6). 2) Отношение Эроса-гения к Эросу-богу вполне совпадает с отношением индивидуальной души к универсальной (6—18). 3) Соответственно с этим необходимо допустить и множество Афродит, относящихся к универсальной интеллигибельной Афродите тоже так, как индивидуальная душа относится ко всеобщей (18—25).

Следующие главы разъясняют это учение.

б) III 5, 5. 1) У Платона в «Пире» Эрос изображен именно гением, а не богом, так как он лишен всякого самодовления и есть, наоборот, только вечное стремление (1—10). 2) Не есть он и космос, так как, будь он душой космоса вообще, он был бы тождественен с Афродитой, а если бы он был отдельной душой, то прочие гении, имеющие то же происхождение, также оказались бы космосами (10—21).

в) III 5, 6. 1) В чем общее отличие богов и гениев? Бог суть бытие неаффицируемое, гениям же свойственна аффекция, претерпевание извне (9—11). 2) Это не мешает им быть вечными, но вечность эта не сама по себе, но — в отношении нас, то есть посредине между бытием божественным и человеческим (11—14). 3) Другими словами, интеллигибельный мир есть мир богов, но не гениев, что, однако, не значит, что они есть бытие чувственное и имеют, например, огненные или воздушные тела (это, если и есть, не составляет их сущности) (19—27; 40—45). 4) Следовательно, бытие их становящееся и умно-смысловое одновременно. Можно сказать, употребляя термин не Плотина, что Эрос есть текучая сущность. 5) От прочих гениев Эрос отличается тем, что он есть становление специально прекрасного и благого, в то время как те выполняют разнообразные функции по осуществлению и становлению Космоса в целом и в частях (27—35).

г) Понятие гения в платонизме, да еще в такой четкой форме, как у Плотина, имеет огромный исторический интерес. На этом понятии, как нигде в другом месте, выявляется вся бездна, лежащая между античнo-средневековым и новоевропейским мировоззрением. Известно, какое центральное место занимает учение о гении в немецкой классической эстетике. Замечательные и неувядаемые образцы его находим и у Канта, и у Шеллинга, и у Гегеля, и у Фр. Фишера и почти у каждого более или менее известного философа этой эпохи. Но вот почти никто не знает *античного* учения о гении.

Сводя серьезнейшие рассуждения об этом предмете у Платона и Плотина к плоскому анекдоту, в лучшем случае, к красивой и никчемной сказке, историки эстетики и философии обычно только моргают глазами, когда заходит речь о сравнении новой эстетики с античной по существу. А между тем, игнорируя самую изюминку античной эстетики, мы, действительно, превращаем эту последнюю в набор недодуманных мыслей и даже беспомощно-детских представлений.

Если бегло сравнить античный гений с европейским, то сразу бросится в глаза и огромное различие и огромное сходство. Огромное различие в том, что у новых эстетиков гений есть *субъективное устроение человеческого духа*, в то время как в античности он — *объективно-существующее живое существо*. Даже у Шеллинга, который учением о гении увенчивает свою «философию тождества», этот гений есть все же только преображенный человеческий субъект. О прочих же философах, в особенности же о бесчисленных психологах и психологистах и говорить нечего. Античное учение в этом смысле диаметрально противоположно западноевропейскому. Однако, за исключением этого — правда, глубочайшего — различия, все остальное настолько близко сходится там и здесь, что в общем трудно, в конце концов, даже установить какое-нибудь расхождение вообще.

Однако к этому вопросу нам еще придется вернуться в конце анализа учения Плотина о гении.

5. *Эрос как миф*. То, что до сих пор мы читали о гении у Плотина в III 5, 1–6, есть только подготовка к *окончательному раскрытию* платоновского мифа об Эросе. Именно — возникает вопрос о *происхождении* Эроса от Пороса и Пении, когда Порос, отяжелевший от нектара, заснул в садах Зевса, а Пения легла с ним и зачала от него Эроса.

а) III 5, 7. 1) Кто такой Порос? а) Это есть разум, смысл (logos) бытия, который, однако, надо отличать от ума, интеллигенции (noys), потому что последний пребывает в себе и не переходит в становление, логос же возникает в стихии становления (9–15). б) Это значит, что он не есть момент самого Ума, Нуса, но момент души; (ср. выше) истекание *третьей* ипостаси, мировой (15–19) души. в) Тем не менее он все же не есть сама чувственность, но *смысл* становящейся сущности. 2) С другой стороны, Пения а) не есть ни интеллигибельная душа, которую мы отождествили с Афродитой, ни чувственная материя, из которой состоит космос. б) Она — параллельно Поросу — есть эманация мировой души, которая не есть просто умная материя, но только участвует в ней и которая не есть чувственная материя, но только осмысливает ее как чувственную.

в) Она есть уже смешение чисто умного эйдоса с неопределенностью материи, но не есть ни то, ни другое (4—9). 3) Отсюда и все качества Эроса, родившегося от такого отца и такой матери. Он — вечное стремление к прекрасному, никогда ненасытимое, всегда возникающее снова в тот момент, в какой оно должно бы удовлетвориться (19—25). 4) Эросы различаются предметами, в отношении которых они являются стремлением. Бывает Эрос к чистому и простому, цельному, бывает к сложному и частичному, естественному и противоестественному. Чем сложнее, частичнее и темнее предмет становления, тем меньше под Эросом лежит сущности и ипостаси (39—58).

б) III 5, 8. 1) Кто же такой Зевс? а) Он не есть ни просто душа (это — Афродита), ни просто Ум (это — Кронос). б) Его надо относить к третьей ипостаси, к Мировой Душе, в пределах которой он занимает место ума. в) Таким образом, ему противостоят здесь тоже Афродита, но только не та, чисто интеллигибельная, которая была дочерью и супругой Кроноса, но и не те Афродиты, которые есть уже эманация Мировой Души в Космосе (1—17). 2) Божества и вообще делятся на мужские, соответствующие уму, эйдосу, логосу, и на женские, соответствующие материи или душе. И это — во всех ипостасях, из которых состоит мифолого-диалектический процесс (17—23).

в) III 5, 9. 1) Сад есть украшение богатства. Зевс — Мировая Душа в аспекте ума, то есть совокупность космических логосов, истекающих из Мировой Души. Сад Зевса — обилие и роскошь всех логосов, которые устрояют красоту космоса. 2) Нектар есть пища богов. Боги суть чистые умы, и питаются они чистым умом, смыслом. Следовательно, нектар — средство поддержания умности. И если Порос упился нектаром, значит, он переполнился умностью. А так как все это происходило в саду Зевса, то, следовательно, Порос упился именно умностью Зевса. 3) Итак: опьянение Пороса нектаром в саду Зевса есть переполнение логоса, эманирующего из мировой души в космос, творчески-смысловым содержанием, то есть набухание его большими инобытийными возможностями (1—23).

г) III 5, 10. 1) Миф вообще возникает тогда, когда а) сущее берется сразу вместе, без всяких абстрактных разделений; когда б) это самоотождествленное бытие переходит в новое саморазличение, — уже с точки зрения *времени*, то есть превращается в событие, в историю, в рассказ; когда в) вновь различенное получает свое специфическое осмысление и все эти новые смыслы пронизывают собою жизнь, полученную таким образом как становление ума. 2) Следовательно, самая структура мифа определяет собою то, что должны

существовать Зевс (ум), Афродита (душа), Порос (логос), Пения (материя логоса) и Эрос (становящаяся жизнь). 3) Эрос поэтому так же вечен, как и сама душа (и как ум). 4) Пения же, являющаяся сущностью самой материи, вечно делает Эроса в известном смысле материальным. Он — всегда ущербен, всегда в нужде и всегда взыскует не хватающего ему прекрасного (24—56).

6. *Общая структура мифа*. В этих главах III 5, 7—10 далеко не все выражено ясно; и нужно признать, что формулированное нами только что их содержание является не слепой и буквальной передачей текста, но известным толкованием, имеющим цель добраться до той последней ясности, которая, несомненно, у Плотина была, но которой не вполне соответствует ее внешнее словесное выражение.

a) Прежде всего не очень ясно, в каком смысле в III 5, 8 Плотин трактует Зевса как ум. Тотчас же вспоминается III 5, 2, где с умом отождествляется Кронос, а не Зевс. Затем, о какой Афродите говорит Плотин в III 5, 8, если основная и главная (интеллигибельная) Афродита уже изображена выше, а Афродиты внутри Космоса (о которых упомянуто в III 5, 4), явно сюда не относятся? Чтобы не сбиться в этой мифологической диалектике, надо все время ясно представлять себе общее учение Плотина о трех ипостасях. Если оставить в стороне Единое и говорить об Уме, то, как мы уже хорошо знаем, тройное деление в сфере самого Ума дает нам Кроноса (бытие, ум), Афродиту (интеллигибельная материя, душа) и Эроса. Это то, что можно назвать интеллигибельной триадой. Дальше мы имеем третью ипостась, Мировую Душу. По-видимому, в ней Плотин тоже проводит специальную триаду — Зевса, Афродиту и Эроса. Что Зевс относится именно сюда, на это намекают слова в III 5, 8 о том, что Плотин «называет его третьим» (Epist. II 312 e). Понимать это можно только в смысле третьей ипостаси. Что «Афродит много» в зависимости от положения материального принципа на той или иной диалектической ступени, это тоже известно. Таким образом, интеллигибельная триада Кроноса, Афродиты и Эроса переходит в космически-душевную триаду Зевса, Афродиты и Эроса. Но эта последняя триада, завершаясь в сфере третьей ипостаси, еще не дифференцируется на отдельные космические потенции. Когда же она преисполнится инобытием, чтобы потом рассыпаться на бесконечное количество отдельных потенций, то такая модификация третьей ипостаси есть еще новая триада: Порос, Пения и Эрос-гений.

Таким образом, существует чисто интеллигибельная, чисто душевная и дифференциально душевная триада. Первым членом всех этих триад всегда будет ум, мужское начало, то ли покоящийся в се-

бе и самотождественный (Кронос), то ли наполненный душевными энергиями (Зевс), то ли готовый излить их вовне (Порос). Второй член тут — душа, материя, женское начало — Афродита небесная, Афродита космическая и Афродита, изливающаяся внутри космоса (она же Пения). И третий член, синтез того и другого, становление и стремление, — эрос, сначала интеллигибельный (премирный), потом космический (мировой) (то и другое — бог) и внутри-космический (гений).

Так можно было бы понять сложную мифологическую диалектику Эроса у Плотина.

б) Далее, для тех, кто не очень близко знаком с системой Плотина, может представиться неясным и случайным учение о *логосах*. Здесь Плотин отличает логос от нуса и трактует его не только как внешнее в отношении нуса, но относит его еще ниже, именно к эманациям третьего начала, к истечениям из мировой души. Это учение, однако, далеко не случайное у Плотина и, кроме того, оно у него и достаточно подробно разработано. Вообще говоря, Плотин учит о логосе как о чем-то среднем между умным и чувственном (III 2, 17), исходящем из ума и становящемся зародышем, семенем физических вещей (III 2, 18 сл.). Тем не менее он, однако, не есть душа. Душа выше него, так что, собственно говоря, он истекает не столько из ума, сколько из ума и *души* (III 2, 14—16); он — логос мировой души (III 2, 18). Мировая душа есть начало, животворящее всякую вещь; она — как бы система зарядов жизни во вселенной. Но каждый такой жизненный заряд имеет ведь свою идею, смысл. Это смысл абстрактнее идей чистого ума, так как он возникает в результате инобытийной модификации чисто интеллигибельных энергий. Он — нечто вроде неокантианских «методов», «принципов» и «чистых возможностей», — становление и смысл одновременно, но не та текучая сущность в полноте своих и субстанциальных и смысловых содержаний, которая имеет уже мифологическое значение, а та исключительно смысловая возможность реального и вещественного бытия, выделившегося из стихии мировой души в отдельные изолированные потоки действительности. Вообще II 3, 17—18 и III 2, 14—18 дают весьма важный материал на эту тему; и эти главы должны быть изучены всяким, кто захотел бы ясно представить себе отношение Пороса к третьей и второй ипостаси.

в) Далее, во всей этой концепции Эроса, может быть, не очень ясен *момент самой любви*. Что тут ясно можно представить — это внутрикосмическое пребывание Эроса, порожденного общекосмическими функциями мировой души. Но причем тут *любовь*? Зачем понадобилась Плотину (и Платону) эта терминология? Это выясняется

тотчас же, если мы усвоим себе всю бесконечную взаимопронизанность ума и души, которая требуется диалектикой и которая предшествует появлению Эроса. Ум должен осуществиться в душе самой интимной своей стихией, то есть самим собой как абстракцией; и душа должна воспринять в себя семя ума всей своей субстанцией, всей своей тайной утробой. Соединение ума с душой, когда все смысловое оказывается интимно понимаемым и интимно осуществляемым в реальном соитии обеих сфер, это и есть любовь софийная, интеллигенция красоты, отображением которой явится потом и всякая любовь, включая и плотскую. Но это значит, что любовь (софийная интеллигенция образа) и красота (образ софийной интеллигенции) существуют только *благодаря пункту абсолютного тождества ума и души, идеи и жизни*, а этот абсолютный пункт есть то *Единое*, то *Благо*, которое по своей неразличимости и невыразимости предшествует всему, но которое, как мы уже видели, нерушимо присутствует в каждом мельчайшем моменте бытия. Стремление к этому-то Благу в условиях умно-душевного отождествления и есть условие порождения нового; и оно-то и есть условие как внешнего образа этого отождествления, красоты, так и внутренне-интеллигентного его содержания, любви.

Для усвоения этого рода мыслей Плотина и для локализации учения о любви на фоне прочей его философии прочитаем VI 9, 9.

«В этом путешествии [дух] созерцает источник жизни, источник ума, начало сущего, причину блага, корень души; однако все это не изливается из Единого и не делает его меньше. Единое ведь не телесная масса, иначе порождаемое было бы тленным. Однако оно вечно, потому что начало его пребывает самотождественно без раздробления на порождаемое множество, но в целокупном пребывании. Потому и само это [порождение Единого] пребывает, как пребывает свет, если пребывает солнце. Мы не отрезаны [от этого Единого] и не вне [его], даже если со стороны появившаяся природа тела и привлекла нас к ней самой; но мы дышим и сохраняемся [им]. Ведь дело обстоит не так, что оно одарило нас, а затем от нас отвернулось, но так, что оно вечно хороводительствует, пока оно есть то, что оно есть (1—11).

Именно — мы в большей степени существуем, когда склоняемся к нему, и здесь — самое благо, а отступить от него значит не что иное, как существовать в меньшей степени. Здесь и успокаивается душа и здесь пребывает вне зла, восшедши в место, чистое от зла. Здесь она мыслит, и здесь она лишена аффектов. Здесь — истинная жизнь. Теперешняя же — и без бога — жизнь есть [только] след, подражающий той [жизни], а тамошняя жизнь есть энергия

ума (Arist. Metaph. XII 7, 1072 b 27); энергия и порождает в безмолвном касании к единому богов, она порождает красоту, порождает справедливость, добродетель порождает. Этим и беременеет душа, наполненная богом, и это для нее начало и конец, начало — потому, что она — оттуда, и конец — потому, что Благо находится там (ср. Plat. Conv. 209a—c; Legg. IV 715e). И когда она там возникает, она становится тем, чем была по существу. А то, что здесь и среди этого мира, то есть [для нее] падение, бегство и потеря крыльев (Plat. Phaedr. 246c) (11—24).

Ясно, что там и Благо и *Эрос, врожденный душе*, соответственно чему Эрос соединяется с душами и в писаниях и в мифах. Но так как душа — иное в отношении бога и в то же время от него происходит, то она по необходимости *любит его*. И когда она находится там, она имеет небесного Эроса. Здесь же она становится всенародной. Ибо там Афродита — небесная; здесь же она становится всенародной, как бы начав заниматься ремеслом гетеры. *Да и всякая душа — Афродита*. И об этом таинственно повествуется, как и о дне рождения Афродиты и об Эросе, который из нее произошел. Следовательно, в своем естественном состоянии душа любит бога, стремясь к единению с ним, как девушка любит прекрасного отца прекрасною любовью (erōta). Когда же она как бы ослепляется браком, придя к рождению, она меняет на другого, смертного Эроса, и дерзкой жизнью живет вдали от отца. Возненавидев же здешнюю дерзость и очистившись от здешнего, она снова обращается с силой к отцу и испытывает состояние блаженства. Кому же неизвестно это состояние, тот на основании этого пусть уразумевает от здешних Эросов, чего можно достигнуть особенно любящему и [пусть уразумеет], что это [чувственно] любимое смертно, вредно, что оно есть Эросы к кажущимся образам и что оно переменчиво, поскольку оно не есть истинно любимое, не есть наше благо и то, что мы ищем. Истинно же любимое находится там, с чем надлежит и соединиться тому, кто его воспринял и обладает им воистину, а не только внешним образом, когда оно облечено плотью (24—46).

Всякий, кто это увидел, знает, о чем я говорю (Paus. I 37, 4) [1], [т. е.] как душа принимает иную жизнь, подходя сюда и уже подойдя и участвуя в нем, так что она оказывается в состоянии знать, что наличествует хороначальник истинной жизни, а больше уже и не нужно. Наоборот, необходимо отбросить прочее и стоять только в одном этом и этим только и становиться, отбрасывая прочее, во что

---

[1] У Павсания буквально сказано: «Всякий, кто уже увидел Элевсинские таинства, знает, о чем я говорю».

мы облечены. Поэтому надо спешить выйти отсюда и ненавидеть то, что нас связывает с иным, чтобы всею целокупностью нас самих обвить его и не иметь ни одной части, которой бы мы не соприкасались с богом. Таким образом, здесь можно созерцать и его и себя самого, поскольку [так] позволено созерцать себя самого — пребывающим в свете, полным умного света, скорее же — самим светом, чистым, необременительным, легким; тем, который стал богом, а лучше сказать, который и есть бог, воспламенившись в тот момент, и — как бы погасши, если отяжеление возникло опять» (46—60).

Собственно говоря, весь трактат VI 9 написан на эту тему. Но нам важно только общее диалектическое место Эроса именно как софийной интеллигенции красоты, то есть как любви. Мы видим, как привходит здесь Единое, как оно модифицируется в случае отождествления ума и души и как оно и есть диалектическая разгадка феномена любви, возникающего в виде внутреннего содержания красоты.

г) Наконец, чрезвычайно важным является небольшой текст о мифе в самом начале III 5, 10 (по Анри-Швицеру III 5, 9, 24—29). Тут тоже очень много загадочного, так как ни Плотин, ни вообще античность, собственно говоря, не дают теорию мифа в смысле западноевропейской философии, но дают самый миф; и тут, если чем философы отличались от толпы, то не тем, что давали теорию мифа, а тем, что вместо нерасчлененного вероучения конструировали тот же самый миф логически и диалектически. Поэтому так трудно найти у античных философов исследование самого понятия мифа. Мифов было очень много, и — в неоплатонизме диалектики мифологии сколько угодно. Но раскрытия самого понятия мифа мы почти не находим. И тем важнее беглое замечание в начале III 5, 10.

Наше понимание этого места зафиксировано выше в резюмирующих тезисах главы III 5, 10. Но важно не столько это, сколько вырастающее отсюда завершение эстетической системы. Здесь воочию дает себя чувствовать античное мироощущение и та подлинно античная оценка всякой теории, которая при изложении самих теорий далеко не всегда бывает ясной. Античность есть культура, вырастающая исключительно на *онтологической* базе (определенного содержания). Она не знает абсолютно изолированного человеческого субъекта, так как этот опыт возможен только как модификация абсолютно-личностной мифологии, то есть христианства. Как бы субъект тут ни изолировался, в конечном счете он всегда только подчиненный (и часто весьма не первостепенный) момент космического целого. Поэтому и всякая теория здесь, как она ни развита и ни уточнена, никогда не имеет самодовлеющего значения, и последней

опорой ее всегда является само бытие, дотеоретическое или послетеоретическое, но никак не просто теоретическое. Тем не менее миф только тем и отличается от философского понятия, что он рассказывает во временном порядке содержащееся в понятии вне всякого временного следования, а сразу и вместе, нераздельно, как единый и неделимый смысл, представленный признаками понятия. Вот почему эстетика переходит в мифологию, и отвлеченная форма красоты превращается в живого гения, Эроса, который един и неразделен, несмотря на свою категориальную сложность.

Нужно забыть все разделения, которые произвела теоретическая мысль, все ее категории, всю ее диалектику. Действительно — сущее ведь находится «вместе», в нем нет абстрактных противостояний. Нужно слить все разделения в одну-единственную, абсолютно-неделимую точку бытия, чтобы погасла всякая логика, всякая абстракция, всякая мысль. Чтобы перейти к живой эстетической действительности, надо как-то совсем иначе производить разделение этого первоначально-единого: Плотин утверждает, что миф, как бытие конкретнейшее, предполагает *пространственно-временные, чувственные* события. Та единая точка действительности, в которой мы сконденсировали все наши рассудочные противоположения, должна теперь заново перейти во множественность, но эта множественность уже не будет множественностью определенным образом связанных между собою категорий, но *множественностью чувственного бытия*, множественностью исторических событий.

7. *Диалектическое совмещение структурных и аструктурных моментов мифа*. Однако что же тогда получается? С одной стороны, мы оставили за собой целый лес диалектических категорий, прочно связанных между собою в определенную философскую систему. С другой стороны, мы пришли к некоторой пространственно-временной, чувственной, исторической действительности. При этом обе системы различений объединены одной неделимой, абсолютно-простой точкой, являющейся источником как для диалектики, так и для мифологии. Сначала мы погрузились в разные тонкости логической мысли, уводившей нас от действительности. Потом, ратуя о приближении к действительности, мы опять заговорили о реальном протекании событий. Ясно, что обе системы как-то должны были совпадать. При всем их внутреннем различии и даже несравнимости они как-то должны были соответствовать одна другой, поскольку породила их одна и та же универсальная потенция первично-единого. И вот мы сопоставили Кроноса — с умом, Афродиту, — с душой, Эроса — с становлением, и прочее. Спрашивается: как это возможно? Эстетика закончилась у Плотина мифологией.

Но как возможно, чтобы мифология совпала с диалектикой? Не есть ли это случайное и произвольное нагромождение туманных образов народной фантазии с непродуманными и противоречивыми философскими понятиями? Так ведь и понимает Плотина и всю неоплатоническую философию просветительство в течение по крайней мере четырех-пяти веков.

Тут требуется разъяснение. В конце концов, это надо же когда-нибудь понять по-настоящему и не бросать в сорный ящик как невежественную макулатуру. Но это есть вопрос о *символизме* Плотина. К этому-то последнему разъяснению эстетики Плотина мы и обратимся в заключение нашего анализа в специальной главе.

8. *Вторая формула общеэстетического мировоззрения Плотина.* В заключении этой главы припомним то, что мы говорили в начале относительно необходимости концентрического изложения Плотина ввиду ее слишком диффузного и текучего характера. Чтобы изложить и проанализировать эстетику Плотина хоть в каком-нибудь определенном порядке, мы решили дать целых четыре изложения этой эстетики, систематизируя ее логические акценты, выступающие у самого Плотина слишком диффузно и текуче. Сначала мы коснулись неэстетических трактатов Плотина и на основании их анализа дали первую систематическую сводку составляющих эстетику Плотина категорий. Теперь мы проанализировали уже специально эстетические трактаты Плотина. И возникает вопрос, что же нового мы здесь получили в сравнении с первой эстетической сводкой.

Читатель легко убедиться, что в собственном смысле слова эти эстетические трактаты Плотина не дают нам таких поразительных новостей, которые не содержались бы, хотя бы пусть иной раз и в виде намеков, в трактатах неэстетических. Тем не менее тенденция этих эстетических трактатов — весьма острая. И в первой формуле она подчеркивает отнюдь не все составляющие ее категории, но расставляет в ней логические акценты достаточно оригинально, что и приводит нас ко *второй* эстетической формуле. Прежде всего, здесь значительно выдвинут вперед принцип «внутреннего эйдоса», то есть тождества субъекта и объекта. Далее, здесь даются глубоко продуманные принципы софии, как некого рода фигурности внутри самого Ума. Далее, здесь, несомненно, более глубоко разрабатывается мифология, которая принимает у Плотина даже необычный для него систематический характер. Будет целесообразным этот *глубокий мифологический смысл эстетики* Плотина считать специальной *второй ее* формулой. В трактатах неэстетических мы наталкивались на эту концепцию только кое-где, и почти, можно сказать,

случайно. Наконец, все эти эстетические трактаты в очень сильной форме акцентируют иерархийную структуру эстетической предметности, что раньше тоже представлялось нам в форме более или менее случайной. Итак, *софийно-мифологически-иерархийный* характер нашей второй формулы эстетической предметности глубоко и иной раз даже и весьма резко уточняет и углубляет первую формулу, по преимуществу эйдетическую. Пусть читатель скажет, что во всем этом мало новизны в сравнении с первой формулой. И он будет, вероятно, во многом прав. Тем не менее в обязанность исследователя входит дать по возможности все существенное, что относится к исследуемому предмету. И так как диффузный стиль эстетики Плотина мешает изложить ее в одном плане, не прибегая к бесконечным повторениям, то мы и сочли необходимым прибегнуть к концентрическому методу в изложении и анализе Плотина. И хотя вторая формула во многом повторяет первую, тем не менее это уже другой, и гораздо более широкий, концентр.

Но еще и теперь, на стадии этой второй эстетической формулы, мы не можем считать анализ эстетики Плотина законченным. Дело в том, что, вооружившись изучением основных логических категорий, из которых строится эстетика Плотина, мы испытываем невольную потребность взглянуть еще раз на общую картину мировоззрения Плотина, чтобы определить, насколько четко и принципиально все эти категории заложены уже в этом общем мировоззрении. Эти доэстетические взгляды Плотина мы уже изучали. Но там мы еще не знали, что такое эстетика Плотина в специальном смысле слова, и действовали только на основании самых общих философских взглядов Плотина. Теперь же, после уточнения основных эстетических категорий Плотина в первой формуле и их уточнения во второй формуле, возникает интерес и к тому, имеются ли в теоретической и практической философии Плотина хотя бы некоторые, пусть пока еще не развернутые, принципы эстетики в специальном смысле слова. Если таких общетеоретических и общепрактических принципов эстетики Плотина мы здесь не найдем, это будет значить только то, что эстетика Плотина целиком оторвана от его общей философии. Если же специально эстетические принципы будут хотя бы в неразвернутом виде заложены в теоретико-практической области философии Плотина, это будет значить, что эстетика Плотина имеет в его философском мировоззрении свое, вполне органическое место и что весь вопрос будет сводиться только к большей или меньшей детализации философии Плотина вообще. Поэтому для получения еще дальнейших эстетических уточнений мы должны обратиться к теоретико-практической стороне его философии в поисках возможных здесь специально эстетических принципов.

Трактат «О промысле» (III 2)

Промысл (pronoia) Плотин признает, но не в том абсолютном виде, чтобы от этого промысла решительно все в мире зависело и решительно зависело бы даже само существование мира. Мир вечен так же, как и господствующий в нем промысл. Поэтому хотя промысл и раньше мира, но раньше вовсе не по времени, а в смысле только разумного устроения космоса, то есть в смысле подчинения космоса своему собственному «архетипу и парадигме» (1, 25). Если же говорить о настоящем космосе, не о нашем чувственном космосе, но о космосе Ума, то он не нуждается ни в каких архетипах или парадигмах, так как он сам для себя является и архетипом, и парадигмой, и логосом; и ему некуда стремиться, так как кроме него вообще ничего не существует, и в этом смысле он, конечно, полон блаженства, все возможное имея уже в самом себе, и притом раз навсегда (1, 26—45).

В противоположность умному космосу наш чувственный космос лишен этой вечной гармонии. В нем одни части борются с другими, а другие находятся в гармонии со всем прочим. Наш космос, следовательно, возник уже в силу необходимости, а не только в силу одной свободы (2, 5). Умопостигаемый мир создает наш мир, но поступая не как ремесленник. Он дает материи «слово, истекающее из Ума» (2, 16—17). Поэтому гармония нашего мира не есть гармония просто, но слияние ума и необходимости (2, 31—36) или логоса и необходимости (2, 36—40), так что Мировая Душа главенствует в мире только вследствие своей чистоты и близости к Уму (2, 40—42).

Фактически чувственный космос полон борьбы противоречий и всякого хаоса. Но это нисколько не значит, что он не прекрасен. Он вполне прекрасен уже по одному тому, что он порожден умопостигаемым космосом и порожден не в результате какого-нибудь расчета или соображения, но по необходимости и в результате самой природы высшего начала (3, 1—19). В космосе находится все, что для него необходимо и все, существующее в нем отдельно, имеет свое собственное назначение (3, 20—41).

III 2, 3: «Не следует бранить этот мир за то, что он не прекрасен и не является лучшим из всего того, что телесно, а также не следует обвинять то, что явилось причиной его появления, потому что этот мир появился не в результате расчета, но по необходимости и потому, что высшая сущность породила его сообразно с необходимостью природы подобным себе. Она породила его всепрекрасным в

целом, так что бранить целое из-за несовершенства частей — нелепо. Если это порождение, каким является этот всецелый космос, могло бы сказать, то мы услышали бы следующее: «Меня сотворил бог, и оттого я получился совершенным из всех тварей и самодостаточным и самодовлеющим. Ведь я ни в чем не нуждаюсь, раз во мне — все растения и животные, и вся рожденная природа, и боги многочисленные, и демонов сонмы, и души благие, и люди добродетелью блаженные. Ведь и в самом деле, не только земля украшена и цветами всякими, и животными разнообразными, и не только вплоть до моря дошло могущество души, но и весь воздух и эфир, вовсе небо не обделено душой, но и там — все души блаженные, дающие жизнь звездам и небу в его благоустроенности и вечном круговращении, поскольку небо в подражании уму разумно несется по кругу всегда вокруг одного и того же [центра]: так как ничего вовне он не ищет. И все во мне стремится к благу, а достигает его каждое по силе его. Ведь все небо зависит от него, и вся моя душа, и в отдельных частях моих пребывающие боги, и все животные и растения, и, если что-либо во мне представляется лишенным души, — так и то. И одно представляется наделенным только существованием, другое — жизнью, а сверх того ощущением, это уже обладает рассудком (logon), а что-то и жизнью целостной. Нельзя ведь от разного требовать равного: можно требовать, чтобы видел глаз, но не палец; от пальца требуется другое: быть, я думаю, пальцем и заниматься своим делом».

Кроме того, здешний мир уже и с самого начала по необходимости создан как состоящий из взаимнопротиворечащих и борющихся между собой единичностей, и в этом нет ничего плохого, поскольку не закон создал беззаконие, а беззаконие возникло только потому, что каждая единичность тоже хочет быть тем всеобщим логосом, которым охвачен весь космос (4, 1—48).

Отдельные индивидуальности могут страдать или болеть, но это для них только полезно, а если в космосе существует что-нибудь порочное, то и об этом беспокоиться нечего, потому что оно есть «нечто полезное для целого» (5, 16—17). Поэтому уже здесь Плотин проповедует некоего рода оправдание зла. Он прямо пишет, что «зло неистребимо» (5, 29); та же мысль повторяется и дальше (6, 1—25).

В мире много зла, но это зло не только не есть действие промысла, но, скорее, как учит Платон (R. P. X 617e), оно есть результат свободного выбора самих же душ, которым предоставлено право еще до своего появления в земном теле самим выбирать для себя ту или иную судьбу (7, 1—43).

Кроме того, по самой своей природе люди занимают среднее место между богами и животными. Поэтому и приближение людей к богам и приближение людей к животным одинаково естественно (8, 1—36). Людям нужно самим бороться за свое существование, а не молиться богам, чтобы те, нарушая свободу человека, сами сражались за них (8, 36—38). Поле нужно возделывать тщательно потому, что таково положение и такова задача земледельца. И если поле возделано плохо, то, кроме земледельца, винить в этом совершенно некого. Плоды достаются не тем, кто возносил мольбы, но тем, кто возделывал поле (8, 38—42). Как ни много зла в мире, боги здесь ни при чем. Если ожидать спасения только от богов, а не делать того, что может привести к спасению, то это значит оскорблять законы универсума, и жизнь таких людей ничуть не лучше смерти. И если бы спокойствие достигалось отсутствием мысли и всякими негодными делами, это было бы отсутствием промысла или попечением промысла о худшем. Дурные властвуют из-за того, что у подвластных отсутствует мужество (8, 42—52). Таким образом, Плотину принадлежит весьма смелая и весьма дерзкая мысль, а именно, что просить богов о помощи в каком-нибудь деле это — вполне безбожно, поскольку всякий достаточно обладает силами и возможностями для того, что он должен делать.

Для эстетики в таком с виду малоблагочестивом учении важно то, что прекрасное существует в силу непреложных законов бытия и что творить красоту нужно своими руками, а не путем воздыхания о божественном мире. «Человек есть прекрасное создание (poiēma), насколько он только может быть прекрасным (9, 28—29). И ясно, что самой судьбой назначено ему быть прекраснее прочих животных. Но среди людей есть и люди необузданные, но, однако, негодовать против этого невозможно, поскольку то, что человеку предопределено и что он совершает по своей свободной воле — это одно и то же (9, 29—40). Этому же посвящена и вся десятая глава.

У Плотина здесь весьма продуманная система мыслей, а не какое-нибудь случайное высказывание. Если всем управляет логос и в то же время существует здесь или там какое-нибудь несовершенство, то Плотин в этой проблеме нисколько не хочет изворачиваться и прятаться в кусты. Он так и говорит, что если существует какое-нибудь зло или несовершенство, то это именно по воле общего логоса. Тут необходимо помнить только одно, а именно, что сам-то логос определил все существующее к свободе. Логос не просто нападает на человека откуда-то извне и заставляет его творить зло. Наоборот, сам человек ведь и есть то или иное воплощение логоса; и если человек творит дурное, то это зависит только от него же самого; так

как именно логос сделал его свободным, а не каким-то подневольным рабом. Если живописец допустил какую-то неправильность в картине, которую он написал, то винить здесь некого и не за что, потому что не все же картины должны быть обязательно красивыми. И драматург тоже не виноват в том, что в его драме кроме больших существуют также и незначительные роли (11, 1—16).

Поэтому и весь мир прекрасен, хотя бы в нем действовали и дурные души (12, 1—12).

Мало того, мир также и абсолютно логичен, потому что даже и все перемены в мире от дурного к хорошему и наоборот, все это творится все тем же общебытийным логосом (13, 1—15). Впрочем, нетрудно догадаться, почему Плотин предоставляет своему логосу такую власть. Ведь Плотин же язычник. А в язычестве вовсе нет такого абсолютно-логического начала, которое бы за все отвечало и все дурное исходило бы только от грешной твари. Наоборот, «это мироустройство и есть Адрастия [Неизбежность] в существенном смысле слова (ontōs). Дика [Правосудие] тоже в существенном смысле слова и изумительная София [Премудрость] (13, 16—17). В силу этого и возникает такой всеобщий порядок (taxin tōn holōn) того, что видится во всем», и изумительно искусство (technē thaymastē) не только в божественных вещах, но и во всем малом, и «разнообразное чудотворение» (poicilē taymatoyrgia) мировоззрения вплоть до самых незначительных животных и растений (13, 16—25).

Заключительные главы этого трактата (III 2, 14—18) тоже весьма красноречиво доказывают ту же самую мысль о всеобщей эстетической природе бытия и об его неумолимой логичности, которой не противоречит ничто безобразное и ничто неразумное.

Плотин рассматривает мир как вечное сражение, в которое вовлечены как животные, так и люди (15, 1—7). Но так как все устроено в соответствии со всеобщим логосом, зло есть необходимость, и потому смерть одних животных заключает в себе пользу для других (там же, 7—21). Переход жизни в смерть и смерти в жизнь подобен перевоплощению актера, снимающего одни одежды и надевающего другие; поэтому если смерть для человека есть смена тела или отделение от него и если позже он неизбежно вновь появится в другом облике (там же, 21—27), то подобного рода превращение живых существ друг в друга гораздо лучше, чем если бы они с самого начала не рождались (там же, 28—29). А при подобном состоянии вещей бытие не устает творить, постоянно порождая красивые и прекрасные по виду живые игрушки (dzōnta paignia, там же, 32—33). Люди, будучи смертными, обращают оружие друг против друга, и, сражаясь в правильном порядке, уподобляются исполняющим, как

бы играя, военный танец и тем самым показывают, что все их заботы и стремления — детские забавы, что в их смерти нет ничего страшного, так как тот, кто погибает в битве, лишь ненадолго предвосхищает то, что неизбежно происходит в старости (там же, 33—39). Поэтому следует смотреть не убийства, на все смерти, захваты и разграбления городов так, как если бы это происходило на сценах театров и было бы только сменой декораций и костюмов и сценически сыгранными жалобами и причитаниями. Такая жизнь есть жизнь игрушечная и внешняя, и ей принадлежит низшая и худшая часть человека (там же, 44—56). Следует понять, что слезы и жалобы не являются свидетельством существования зла, так как ведь и дети плачут и жалуются на то, что не есть зло (там же, 59—62).

III 2, 15, 15—54: «Какова же необходимость непримиримой войны среди животных и между людьми? Потому необходимо пожирание животными друг друга, что оно приводит к замене слабых животных, которые, даже если кто-нибудь не уничтожит их, все равно не останутся навечно. И если со временем они в любом случае должны прекратить свое существование и им приходится погибнуть так, чтобы другим была польза от них, — почему нужно негодовать? Ведь будучи съеденными, они возникают в виде других животных. Это все равно что на сцене, когда убитый актер, переменив одеяние, появляется вновь, приняв другой облик (Plat. Legg. VII 817b). Но [в жизни] — смерть действительная. Однако если и смерть есть перемена тела, как на сцене — одеяния, или даже у кого-нибудь и оставление тела, как и там, когда актер окончательно покидает сцену [после спектакля], а позднее он вновь возвращается, чтобы играть [в другом спектакле], — то что страшного в таком превращении животных друг в друга, которое [все же] много лучше того, когда они вообще не возникают более? В этом случае жизнь вообще прекратилась бы и не могло бы возникнуть жизни в ином; теперь же — разнообразная жизнь во вселенной все создает и в процессе жизни разнообразит и не перестает создавать миловидные живые игрушки (ср. Plat. Legg. VII 803c). Когда люди, существа смертные, в стройном порядке сражаются, обращая друг против друга оружие, — они делают это как бы забавляясь в пиррихе, — они обнаруживают, что все человеческие заботы — забавы детские, и они показывают, что и в смерти их ничего нет страшного, что те, кто погибнет на войне или в сражении, немного раньше получили то, что случится в старости, скорее, [чем обычно,] отходя и приходя вновь. Если, скажем, лишить их при жизни имущества, они могут понять, что и прежде оно им не принадлежало, и что когда другие завладевают им, их приобретение смешно, раз еще кто-то может

похитить его у них; а если у них и не отнимут, то для них приобретение окажется хуже отнятия. И как будто на сцене театра, так следует смотреть на убийство, и все смерти, и захваты городов, и похищения; все это — перестановки [на сцене] и перемены облика и плачи и рыдания актеров. Ведь здесь, в отдельных проявлениях этой жизни, не внутренняя душа, но внешняя тень человека и рыдает и печалится, как на сцене, по всей земле, повсюду устрояя себе театральные подмостки. Действительно, таковы дела человека, который считает жизнью только то, что в этой низшей и внешней сфере, и не знает, что, проливая слезы и пребывая в заботах, он — что дитя играющее. Ведь только с помощью того, что в человеке серьезно, следует серьезно же и заботиться и о серьезных делах; а в остальном человек — игрушка».

Но как же, спрашивает Плотин, если все это только игра и все прекрасно, можно решить, где слабость, несправедливость, ошибка и в чем их злая природа (16, 1—8). Здесь все дело в разумном логосе, порожденном Умом и Душой, которые, будучи едины в своей внутренней противоположности, наделили этим свойством и логос (там же, 12—17), отчего вся энергия жизни стала энергией разумно-художественной (technicē), подобной той, что движет танцором. Жизнь танцора подобна художественной жизни, и вообще на жизнь следует смотреть именно так (там же, 17—29). И Ум и жизнь сложны и многообразны в каждой своей точке, но они и едины, несмотря на бесконечную войну их частей. Это война с самим собой, где целое и противоположно себе, и сходно с самим собой (там же, 29—36). Но эта драматическая борьба частей неизбежно находит свое выражение в некоторой гармонии, и подобно тому как мелодия складывается по единому закону из разнородных звуков, мир един, но состоит из гармонически связанных между собою противоположностей — теплого и холодного, черного и белого, разумного и неразумного. Части могут быть противоположны и даже враждебны друг другу; но необходимо, чтобы целое (to pan) было в согласии с логосом, как необходимо и то, чтобы этот единый логос состоял из множества разнородных логосов, потому что различие и противоположность частей рождают совершенство и жизнь целого (там же, 37—58).

III 2, 16, 17—39: «Всякая жизнь — деятельность (energeia), даже жизнь ничтожная. Однако деятельность не в том смысле, в каком деятелен (energei) огонь, например, но деятельность самой жизни, которая даже если не сопровождается никаким ощущением [себя самой], все же является некоторым не случайным движением. И если в чем-либо присутствует жизнь или что-нибудь оказывается

ей причастным, оно тотчас оказывается приобретшим смысл (lelegōtai), то есть оно приобретает облик (memorphōtai); поскольку деятельность, соответствующая жизни, способна придавать облик (morphoyn) и она приводит в такое движение, которое и является созданием облика. Эта деятельность ее — художественная (technicē), как если бы пришел в движение пляшущий; поскольку плясун и сам подобен художественной в указанном смысле жизни, и приводит его в движении — искусство; а движет оно именно так, поскольку и сама жизнь в известном смысле такова. Скажем это ради того, чтобы уяснить, каковою следует почитать даже и какую-нибудь ничтожную жизнь. Итак, этот логос, — который здесь от ума единого и единой жизни, а оба они — в наполнении, — не является ни единой жизнью, ни неким единым умом, и ни в том, ни в другом смысле он не наполнен, а отдает он себя тому, чему отдает, не целиком и полностью. В нем противопоставлены друг другу отдельные части его, и он сделал их несамодовлеющими и таким образом вызвал к жизни состояние войны и сражения. И в этом смысле весь он един, то есть если, как нужно допустить, он не есть [нечто] единое. Ведь он стал врагом себе самому в своих частях, и в этом смысле он и есть нечто единое и пронизанное дружбой, подобно тому как един замысел (logos) драмы, хотя он и содержит в себе многочисленные происходящие в драме сражения. Ведь драма находящееся в состоянии сражения сводит как бы в единую согласную гармонию, давая как бы целостное повествование о том, что находится в состоянии сражения».

III 2, 17, 9—51: «... И хорошие, и дурные, как [позы] танцора, которого одно и то же искусство заставляет делать противоположные движения; одни его движения мы назовем хорошими, а другие — дурными; и так именно исполняя, он исполняет прекрасно. Но тогда нет уже больше дурных, или, может быть, хотя некоторые и оказываются дурными, но только они таковы не сами от себя. Отсюда, пожалуй, вытекает снисхождение к дурным, если только не логос же решает, что заслуживает снисхождения, а что нет. А именно логос и решает, что такие-то не заслуживают снисхождения; и если одна часть его предполагает мужа доблестного, то другая часть — мужа негодного, и эти негодные даже занимают большую часть. Так и в драмах поэт одно устанавливает для актеров, а другим пользуется как уже существующим. Ведь он не сам создает актера, играющего первые роли, ни вторые, ни третьи; он просто дает каждому соответствующие речи. и он предоставил каждому то, для чего следовало его назначить. Таким-то образом у каждого свое место (Plat. Legg. X 904c—e): одно для хорошего человека, и для дурного

— соответствующее. И тот и другой — в согласии с природой и замыслом определены для своего, и каждый идет на соответствующее место, занимая то, которое он себе выбрал. А тогда уже и говорит и поступает — один — произнося нечестивые речи и творя соответствующие дела, другой — противоположные. Ибо уже до спектакля будучи таковыми, актеры переносят свой характер в пьесу (didontes heaytoys tōi dramati). Итак, в драмах человеческих (en... tois antrōpinois dramasi) автор дал речи, а актеры от самих и из самих себя обладают каждый [способностью] к прекрасному или скверному [исполнению]; ведь после того как автор составил речи, они должны их исполнить. В более же истинной поэме то, что отчасти воспроизводят люди, у которых творческая природа, играет душа, а то, что ей играть, она берет от создателя; как и здешние актеры берут маски, наряды, роскошные одеяния и рубища, — так и душа сама выбирает судьбы; это происходит не случайно, поскольку и судьбы — в соответствии с логосом, и приспособившись к ним, душа приходит в согласие с ними и подстраивается ко вселенской драме и логосу. И тогда душа оглашает и дела и все прочее, что она делает в соответствии со своим нравом, как бы исполняя вокальную партию (ōidēn). И голос и облик сам по себе прекрасный или безобразный, украшает ли он, как может показаться, пьесу, или прибавляет ей безобразия от своего звучания, — не делает драму другой, чем она была, но сам представляется некрасивым. Создатель же пьесы по достоинству отвергает одного, лишая его почести и исполняя здесь обязанность компетентного судьи; а другого он привел к почести большей, и ввел его в прекраснейшую пьесу, если таковая имеется; а того — в худшую, если есть и такая. Вот таким образом входит душа в это вселенское действо и делает себя самое частью пьесы, привнося от себя самой хорошую или дурную манеру исполнения...»

Лега Виктор Петрович, главный редактор издательства «Гнозис», преподаватель истории философии Богословско-катехизаторского института, родился в 1955 г. Учился в Московском физико-техническом институте, потом — на философском факультете Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова и в аспирантуре того же факультета. Печатные труды посвящены проблемам античного скептицизма.

Перевод плотиновского трактата «О том, что есть животное и что есть человек» (I 1) является приложением к дипломной работе В. П. Леги, защищенной им по кафедре истории зарубежной философии философского факультета МГУ в 1985 г., перевод выполнен по изданию: Plotini Opera / Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Oxonii, 1964, t. 1.

О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ЖИВОТНОЕ И ЧТО ЕСТЬ ЧЕЛОВЕК (I 1)

1. Удовольствие и горе, страх и смелость, желания, отвращения и страдание — чьи они? [Принадлежат ли они одной] душе, или душе, пользующейся телом, или чему-либо третьему, [состоящему] из обоих? Последнее можно понимать двояко: или как смесь, или как нечто, отличное от смеси. Подобный же вопрос и к тому, что из этих страстей рождается, т. е. к действиям и мнениям. Исследовать нужно и рассудок, и мнение: [принадлежат] ли они тому же, чему и страсти, или одни из них [принадлежат], а другие — нет. Рассмотреть надо и мышление: как оно [протекает] и чему [принадлежит], и, конечно, само это исследующее, которое ставит вопросы и выносит суждения. Но вначале: чему [принадлежит] способность ощущать? Ибо отсюда подобает начать, так как страсти — это или некоторые ощущения, или, [по крайней мере], не существуют без них.

2. Сначала нужно исследовать душу: может ли быть так, что душа — это одно, а бытие душой — другое. Если может, то [в этом случае] душа есть нечто сложное, и [тогда] не удивительно, что она [получает форму и] испытывает страсти, если позволит этому разум, и вообще, [получает] устойчивые или преходящие, плохие или хорошие состояния. Если же душа и бытие душой — одно и то же, то душа есть некая форма, невосприимчивая ни к каким действиям, которые она может применять к другим, а в себе самой ее действия,

обнаруживаемые разумом, неразрывны с ней. Поэтому поистине ее [можно] назвать бессмертной, если бессмертному и неразрушимому нужно быть бесстрастным, отдавая каким-либо образом часть от себя другим, сама от других ничего [не получает] кроме того, что она имеет от [существующего] до нее высшего сущего, от которого она не отрезана. Ведь чему бояться такому невосприимчивому [сущему], которое вне всего? Только то боится, что может страдать. И нет никакой смелости; ведь тому [принадлежит] смелость, кто во власти страха. Так же и желания, которые посредством тела наполняют то, что может опорожняться и наполняться, тогда как [душа] есть сущее, отличное от того, что может наполняться и опорожняться. А как [можно признать ее] смесью? Субстанциальное беспримесно. Почему же вводит [она в себя] нечто? Ведь таким образом то, что есть, торопилось бы в небытие. Страдания [тоже] еще далеки [от нее]. Как и для чего огорчаться [ей]? Ведь простое в своей сущности самодостаточно, так как оно находится в своей сущности. И будет ли радоваться чему-либо присоединенному [к ней], когда ничего, даже добра, не подпускает? Ведь то, что есть, есть всегда. И нет возле нее ни ощущения, ни рассудка, ни мнения; ибо ощущение есть восприятие формы или состояния тела, рассуждение же и мнение [основаны] на ощущении. Что же касается мышления, то нужно исследовать, как [оно действует], если его мы предоставим душе; и [испытывает ли душа] чистое удовольствие, если она одна.

3. Но рассматривать нужно душу в теле ([неважно], существует ли она до него, или в нем), ведь из нее и из него «формируется то целое, которое называют животным». Если [душа] пользуется телом, словно орудием, то [совсем] не необходимо, чтобы она получала свойства от тела, как не получает их от инструмента ремесленник; но, может быть, ощущения необходимы, если уж нужно пользоваться орудием для познания страстей, находящихся вне [души], при помощи ощущений; [подобно тому, как] пользование глазами есть видение. Но можно и повредить видение, и тогда появляются и горе, и страдание, и вообще все, что может случаться со всем телом; отсюда же и желания, [возникающие] от стремления [души] к уходу за орудием. Но каким образом из тела до нее доходит страсть? Ведь [одно] тело другому телу может передать часть себя, а как тело душе? Это подобно тому, что одно страдает от страданий другого. Ведь используемое — это одно, а пользующееся — совсем другое, и каждое из них существует отдельно; в самом деле, утверждая, что душа пользуется [телом], мы разделяем [их]. Но до того, как мы разделили посредством философии, каков был их способ существования? [Они были] смешаны. Но если смешаны, то это или полное

слияние, или «переплетение», или [душа] есть неотделенная [от тела] форма, или форма прикрепленная, подобно кормчему, или одна часть [души] так, а другая — иначе: я имею в виду, что одна отделена, та, которая пользуется [телом], другая так или иначе смешана [с ним], и сама стала тем, чем пользуются; в этом случае философия должна повернуть ее к тому, чем пользуются, и увести эту используемую [часть от того, что пользуется ею], ведь нет абсолютной необходимости связываться с тем, чем она пользуется, так что [она может] пользоваться не всегда.

4. Итак, допустим, что это смесь. Но если смесь, то худшее, т. е. тело, становится лучше, а душа — хуже; тело становится лучше, принимая участие в жизни, а душа — хуже, [соприкасаясь] со смертью и незнанием. Как же [получается так, что] душа, лишенная так или иначе жизни, берет [себе] в помощь ощущение? Наоборот, тело, получая жизнь, [принимает участие] в ощущении, а из ощущений получает страсти. Таким образом, желает тело, ведь оно будет пользоваться тем, чего желает, и будет бояться за себя, так как оно не добьется удовольствий и погибнет. Нужно изучить и способ [существования] смеси; может быть, [существование ее] невозможно, как [невозможно] смешение белого цвета с линий, т. е. двух разных природ. «Переплетение» не значит, что переплетающиеся испытывают одинаковые страсти, одному из переплетенных можно быть бесстрастным, и душа, путешествуя [по телу], не испытывает его страстей, [оставаясь] как свет, особенно она переплетена со всем целым; она не поддается страстям тела, с которым переплетена. Находится ли она в теле, как форма в материи? Во-первых, она существует, как отделимая форма, если [уж она действительно] сущность, а это лучше соответствует ей, как тому, что пользуется. Если же она как внешность топора, [данная] железу, и это соединение [внешности и железа] создаст топор, то действовать будет железо, определенным образом сформированное, конечно, согласно внешности; [поэтому] лучше было бы телу приписать все общие [телу и душе] страсти, но именно этому телу, т. е. «природному, органическому, обладающему силой жизни». «И поэтому странно, — говорит [Аристотель], — говорить, что душа ткет, как и то, что она желает и страдает; но [делает] это скорее всего животное».

5. Но нужно сказать, что животное — это такое именно тело, или общность, или нечто третье, родившееся из первых двух. В любом случае необходимо, чтобы душа либо оставалась бесстрастной и была единственной причиной становления в другом, либо испытывала то же самое, что и тело [тело]; а испытывая это, должна испытывать или те же страсти, или какие-либо подобные (как например, если

животное желает каким-то образом, то желающая [часть души] действовать или испытывать должна иначе). Мы должны будем впоследствии исследовать, [как страдает] такое именно тело; сейчас же [поставим вопрос]: как страдает соединение. Может быть, из-за тела, [определенным] расположенного, так что страсти проходят [сквозь него] вплоть до ощущений, а ощущения доходят до души? Но еще не ясно, как [появляется] ощущение. Может быть, горе берет начало от мнения и суждения, [так что] зло появляется или из нас самих, или из чего-либо нам близкого, так что горести поворачиваются к телу и ко всему целому животному. Но и теперь еще не ясно, чему принадлежит это мнение: душе или соединению. Далее, мнение о зле не вызывает горестных страстей; ведь мнение может существовать, не обязательно вызывая горе, как раздражение не всегда порождается мнением о презрении, а мнение о добре не побуждает к желанию. Каким образом [душа и тело получают страсти] сообща? Может быть, желание [появляется] от способности желать, страсть — от страстности, и, вообще, от стремления — изменение? Но тогда [страсти] принадлежат не общности, а только душе. Или и телу, ведь кровь и желчь должны кипеть, и тогда тело, приведенное в определенное состояние, вызовет стремление, подобное любовному. Стремление к добру — это не общая страсть, но принадлежащая лишь душе, как и другие [стремления], и знание не может все свести к общему. Когда человек стремится к любви, то желает именно человек, а впрочем, может желать и способность желать. Как [это может быть]? Начнет ли человек желать, а за этим уже последует способность желать? Но как может человек желать, если способность желать не движется? Поэтому начинает способность желать. Однако, если тело предварительно не примет определенного состояния, каким образом она начнет?

6. Но, может быть, лучше было бы сказать, что в целом [существо] действует само по себе, лишь благодаря присутствию способностей, сами же [способности] остаются неподвижными, и лишь управляют [способностью] действовать в том, в чем [эта способность] имеется. Но если это так, то, когда животное страдает, жизненное начало, данное соединение, может оставаться бесстрастным к страстям и действиям, которые имеют существа. Но если это так, то жизнь в целом [принадлежит] не душе, но соединению. Жизнь соединения не есть то же самое, что [жизнь] души; и ощущает не способность к ощущению, но тот, кто этой способностью обладает. Но если ощущение есть движение через тело, и оно доходит до души, то почему душа не ощущает? Если присутствует способность к ощущению, то этого достаточно, чтобы соединение ощущало. Но если

способность не будет двигаться, то как еще можно говорить о соединении, если не учитывается ни душа, ни способность души?

7. [Ощущает] соединение, душа же своим присутствием не отдает себя этому соединению или чему-нибудь другому, но творит из определенного тела и из чего-то, подобного свету, которое она дает из себя, природу животного, нечто иное, которому [принадлежит] ощущение и все другие страсти, приписываемые животному. Однако, как мы ощущаем? Дело в том, что мы не отделены от такого именно животного, даже если другие [элементы], большей ценности, чем мы [являемся], входят в общую сущность человека, составленную из многих элементов. А способность души к ощущению должна быть не восприятием чувственных вещей, но отпечатков, производимых в животном благодаря ощущению; и эти [отпечатки] являются умопостигаемыми. Внешнее ощущение есть лишь образ того ощущения; и то более истинное по сущности, чем это и есть бесстрастное созерцание форм. Из этих форм, из которых только душа получает способность управления животными, [приходят] размышления, мнения и мышления; конечно, там мы и есть в высшей степени. Все, что до этого, — наше, но мы есть то, что оттуда, свыше властвует над животным. Никто не помешает назвать животным это целое; нижняя часть его смешана, а там, [в умопостигаемом], пожалуй, находится истинный человек, нижние части — как «львы» и «разные звери». Человек совпадает с разумной душой; и, когда мы рассуждаем, то мы рассуждаем, потому что рассуждение есть деяние души.

8. Каково наше отношение к Уму? Под Умом я подразумеваю не расположение души по отношению к Уму, но сам Ум. Мы обладаем [Умом] как чем-то превосходящим нас. Мы обладаем или все вместе, или по отдельности, или и вместе, и по отдельности; все вместе, ибо он неделим, один и везде тот же самый, по отдельности же, ибо каждый обладает им в целости в [своей] первой душе. Идеи мы тоже имеем двумя способами: в душе они словно развертываются и словно разделены, в Уме — все вместе. Как же [мы имеем] бога? Как парящего над умопостигаемой природой и действительной сущностью, мы же оттуда третьи и [сделаны], как говорит [Платон], «из неделимого», [идущего] свыше, «и из того, что делится в тела»; то, что делится в тела, нужно понимать как то, что дает себя протяженным телам, сколь большим каждое животное ни было бы, потому что [дает себя] всему миру, [хотя] она и одна; кажется, что она присутствует в телах, освещая их и творя животное не из себя и из тела, но, оставаясь неизменной [при этом], давая [телам] свои образы, как лица, [видимые] во многих зеркалах. Первый образ — ощущение в своей общности, потом из этого все остальное, называемое

формой души, каждое [возникает] всегда из каждого и простирается вплоть до порождающих и дающих рост способностей, и, вообще, до способностей к производству и завершению другого, отличного от творящей души, а сама творящая душа остается направленной на сотворенное.

9. Природа той [высшей] нашей души свободна от ответственности за зло, которое человек творит и терпит; как уже было сказано, это относится к животным, к общностям. Но если мнение и рассуждение [принадлежат] душе, как она может быть безгрешной? Ведь ложное мнение и многое другое, [вытекающее] из него, творят зло. Зло творит худшее в нас, [взявшее верх] над лучшим, — мы ведь многие — или желание, или страсть, или злой образ; то, что мы называем ложным рассуждением, есть воображение, не ожидающее рассудочного суждения, и мы действуем, убежденные худшим, как например, из ощущения [можно получить] ложное видение, если согласиться на общем ощущении, и не подвергнуть рассуждению. Ум же нами управляет или нет, [оставаясь] при этом безгрешным. Но нужно сказать, что мы либо следуем за умопостигаемым в Уме, либо нет, [имея] его в себе; ведь можно обладать им, не имея его наготове.

Мы различаем [то, что присуще] общности, и то, что свойственно лишь душе; [одно] есть телесное, или, [по крайней мере], не существует вне тела, другое не нуждается в теле для действования: это свойственно душе. Рассуждения, подвергая критике образы, выведенные из ощущений, созерцает в то же время идеи, и созерцает их как бы посредством взаимного чувствования. [Я имею в виду] суждения, которые действительно [принадлежат] истинной душе, ведь истинное суждение есть деятельность при помощи Ума, и часто бывает сходство и связь внешнего и внутреннего. Душа, тем не менее, остается в покое по отношению к себе и в себе самой. Изменения и беспорядок в нас, как мы уже говорили, происходят из присоединения к нам и из страстей общности.

10. Однако, если мы есть душа, и мы страдаем, то получается, что страдает душа, и она делает то, что делаем мы. Дело в том, что общностью мы обозначаем часть нас, особенно когда мы не отделены от тела; ведь если страдает наше тело, то принято говорить, что мы страдаем. Мы — двусмысленно, оно и принимает во внимание животное, и выше его; животное — это тело, наделенное жизнью. Истинный человек — это другое; он очищен от этого, имея в умопостигаемом добродетели, которые помещены в эту отделенную душу, отделенную и отдельно существующую все еще здесь; и, когда она совсем покидает [тело], жизнь тела, происходящая от освещения

душой, уходит вместе с душой и следует за ней. Добродетели не умопостигаемые, происходящие от привычки и образа жизни, [принадлежат] общности: это пороки, ревность, зависть и жалость. А чему [принадлежат] наши привязанности? Некоторые — этой [общности], некоторые — внутреннему человеку.

11. У детей же активность исходит от сложного, но оно мало освещается сверху. Когда [этот свет] бездействует в нас, он направляет деятельность вверх; он действует в нас, когда достигает средней части. Не значит ли это, что мы [включает в себя] и то, что [существует] до этой [средней части]? Да, но должно быть осознание этого, потому что мы пользуемся тем, чем мы обладаем, не всегда, но лишь когда среднюю часть расположим по отношению к высшему, или наоборот, или поскольку переведем из потенции или свойства в действительность.

В каком смысле животные имеют жизнь? Если в них, как говорят, [находятся] человеческие греховные души, отделимая часть этой души не достигает животных, но, присутствуя, [в то же время] не присутствует в них; их сознание имеет лишь образ души, связанный с телом; [животное, таким образом], — это определенное тело, как бы сотворенное образом души. А если человеческая душа не проникает [в животных], то она становится определенным живым существом, будучи освещенной мировой [душой].

12. Но если душа безгрешна, зачем тогда кара? Эти слова несозвучны со словами тех, кто полагает, что она грешит, исправляется, получает в аду возмездие и переходит из тела в тело. Можно принять те слова, которые захотим; и, возможно, мы обнаружим [точку зрения], где они не будут противоречить друг другу. Признание безгрешности видит в душе совершенно простое, одно [бытие], и показывает, что бытие душой и душа — одно и то же; [признание] греховности же присоединяет и приплетает к ней другую форму души, имеющую страшные страсти; душа становится сложной, [состоящей] из многих [элементов], и она страдает в своей целости, [поэтому] грешит и получает возмездие сложная, а не та [простая душа]. Поэтому [Платон] говорил: «Мы видим душу подобно тому, как видят морского бога Главка». И если хотят [увидеть] ее [истинную] природу, говорил он, «нужно отколоть прилипшее, посмотреть на нее с точки зрения философии и увидеть, к чему она прикреплена и какому бытию родственна, [чтобы узнать], что она есть». Итак, [существует] другая жизнь и другая деятельность, и наказуемое отличается [от них]; отделение и уход — это не только [отделение и уход] от тела, но и от всего присоединенного. Это присоединение [возникает] при рождении; и вообще, рождение — это [действие]

другой формы души. Как происходит рождение — уже говорилось: [душа] спускается, когда из нее происходит нечто другое, которое спускается при ее наклоне. Не она ли испускает этот образ? И это склонение не является ли грехом? Но если склонение есть сверкание в направлении низа, то это не грех, как и давать тень; причина же в освещаемом, ведь если бы это не было, то не было бы и куда блестеть. Нисхождение и наклон, как говорят, [означают], что освещенное живет с ней и при ее помощи. Она испускает [свой] образ, если нет вблизи ничего, что могло бы его принять; испускает же его она не потому, что отрезает от себя, но потому что он больше не существует; его не будет там, когда она вся целиком будет созерцать. Отделение похоже на то, что сказал поэт, согласно которому образ Геракла в аду, а сам же он у богов; по этим двум словам — в аду и у богов — он, стало быть, разделился. Эти слова кажутся убедительными: имея практические добродетели, Геракл достоин, по причине калокагатии, быть у богов; но [он имел добродетели] практические, а не созерцательные (в этом случае он мог бы быть целиком там), поэтому он есть и вверху, но есть кое-что от него и внизу.

13. То, что исследовало, — это мы или душа? Мы, но при помощи души. Как это, при помощи души? Исследовало, лишь имея ее? Нет, поскольку [мы есть] душа. Но тогда она не движется? Такое движение нужно ей дать, и это не [движение] тела, но ее жизнь. И разум есть в нас, так как душа разумна, и лучшая жизнь есть разум — и когда душа мыслит, и когда Ум действует в нас: ведь он и часть нас, и то, к чему мы поднимаемся.

Бородай Татьяна Юрьевна, историк философии, филолог, научный сотрудник Института всеобщей истории Российской АН. В 1979 г. окончила отделение классической филологии филологического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, защитив диплом по средневековой космографии и географии, а в 1983 г. — аспирантуру того же факультета, защитив кандидатскую диссертацию по теме «Историко-стилистическая специфика диалога Платона „Тимей"»; с 1991 г. также сотрудник кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ. Важнейшие публикации, посвященные философии Платона и платонизму: «Проблемы становления терминологии у Платона» // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология, 1982, №4; «Понятие материи в «Тимее» Платона и способы его выражения» // Актуальные проблемы класической филологии. М., 1982; «Семантика слова chōra у Платона» // Вопросы классической филологии. 1984, №8; переводы Боэция, в частности, «Комментария к Порфирию» см. в кн.: Боэций. «Утешение Философией» и другие трактаты. М., 1990.

Перевод трактата Плотина «О природе и источнике зла» публикуется по изданию: «Историко-философский ежегодник». М., 1989, с. 161–178; перевод выполнен по изданию: Plotini Opera / Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Bruxelles; Leiden, 1951. Vol. 1.

О ПРИРОДЕ И ИСТОЧНИКЕ ЗЛА (I 8)[1]

1. Тем, кто исследует, откуда зло появилось в сущих [вещах] или в [каком-то определенном] роде сущего, подобало бы начинать свое исследование с определения того, что такое зло и какова его природа. Ибо таким образом можно было бы узнать, откуда оно появилось, и в чем коренится, чему обычно бывает свойственно[2], и в конце концов можно было бы ответить на вопрос, есть ли оно вообще в сущих [вещах].

Какою же из наших способностей можем мы познать природу зла?[3] Вопрос затруднительный, ведь познание всякого предмета происходит, по-видимому, благодаря подобию [познающего познаваемому][4]. А поскольку ум и душа — эйдосы, то и познавать они могут эйдосы, и направлены они на эйдосы[5]; но злой эйдос — то

есть полное отсутствие какого бы то ни было блага — такого ни одна фантазия даже вообразить не сможет.

Однако, с другой стороны, противоположности ведь постигаются одним и тем же знанием [6], а зло противоположно благу, — следовательно, знание блага будет также и знанием зла. В таком случае, кто собирается познать зло, необходимо прежде рассмотреть благо, тем более что [в пределах этого рода] лучшее предшествует худшему, причем [ступени хорошего составляют] виды [этого рода], а [ступени злого, дурного] являются не видами [этого рода в собственном смысле], а их лишенностью [7].

Здесь, однако, следует поставить еще один вопрос: в каком именно смысле благо противоположно злу? [8] В том смысле, что одно — первый, а другое — последний [вид одного и того же рода], или же в том смысле, что одно есть вид [эйдос], а другое — лишенность данного вида? [9] Впрочем, этим вопросом мы займемся позднее.

2. Теперь же следует сказать о том, какова природа блага, настолько подробно, насколько требует этого наше нынешнее рассуждение. Благо — это то, от чего зависит и к чему стремится все сущее, имея его своим началом и нуждаясь в нем [10]. Само же оно не ведает ни в чем недостатка, довлеет самому себе, ни в чем не нуждается [11]; оно — мера и предел всего; оно произвело из себя ум и бытие, душу и жизнь и мышление. Все это, [находящееся ниже его] — прекрасно; само же оно — выше прекрасного и по ту сторону наилучшего, царь умопостигаемого [мира] [12].

Что же касается [тамошнего] ума, то не следует представлять его по образцу наших так называемых умов, содержание которых составляют умозаключения, они способны воспринимать речь и рассуждать, а мыслят только с помощью последовательности [посылок и выводов, или причины и следствий], так что сущее они рассматривают посредством умозаключений [13], как будто не имеют в себе [сущего] изначально, но пусты до тех пор, пока не изучат чего-то [14]; впрочем, несмотря на все это и они тоже — умы.

Совсем не таков тот [тамошний] ум: он содержит все, и он есть все, однако, будучи слит со всем, он остается самим собою, и содержит все, не содержа. Ибо он не есть нечто иное по отношению к тому, что он содержит; и все, что [находится] в нем не существует в отдельных [частях], ибо каждая [часть в нем] есть целое и все [находится] повсюду; но в то же время они и не смешаны, а [каждая] — по отдельности. В самом деле, всякая [вещь], причастная [уму], причащается не всего [содержания ума], но только той [его части], которую может [воспринять в меру своих способностей].

Так вот, [ум] есть первая энергия и первая сущность [блага], пребывающего в самом себе; он действует и как бы живет вокруг блага. А вокруг ума — снаружи — кружится душа; разглядывая его [со всех сторон] и проникая взором внутрь него, она видит сквозь него Бога [15].

Такова бесстрастная и блаженная жизнь богов; зла там нет вовсе, а если бы оно там и оказалось, то уже не было бы злом, ибо «вокруг Царя всего все есть [благо] — первое, второе и третье блага; и Оно [Благо] — причина всех прекрасных [вещей], и все [там] принадлежит Ему; и на втором месте от Него — второе [благо], а на третьем — третье».

3. Итак, если таковы сущие и то, что по ту сторону сущих [16], то зло не может находиться ни в сущих, ни в том, что по ту сторону сущих; ибо они благи. Значит, остается только одно: если зло и существует [каким-то образом], то существует оно в несуществующих [вещах], как некий вид несуществующего [17], существует в некоем [разряде вещей], смешанных с небытием или в той или иной мере причастных небытию.

Несуществующее же — это не вообще не существующее, но только иное, нежели существующее [сущее]. Причем оно не есть сущее не таким образом, каким движение и покой сущего не суть само сущее [18], но как подобие сущего, или, пожалуй, нечто даже в еще большей степени не-сущее, [нежели подобие]. А именно таково все чувственное и все состояния чувственного; таковы далее — все случайные свойства чувственных вещей; таково начало чувственного; такова каждая отдельная из наполняющих чувственный [мир вещей].

Уже теперь можно составить себе [общее] представление о [не-сущем]: [по отношению к сущему] оно — как безмерность по отношению к мере; как беспредельное по отношению к пределу; как безвидное по отношению к видообразующему; как всегда нуждающееся по отношению к самодовлеющему; оно — всегда неопределенное, совершенно неустойчивое, всевосприемлющее, ненасытное, совершенная бедность [19]. И все это — не случайные его свойства, а как бы самая его сущность; так что какую бы часть его ты ни рассмотрел, в ней будет все это. А другие вещи — те, что оказываются ему [т. е. не-сущему] причастны или уподобляются ему, становятся злыми, однако не суть злые [по своей сущности].

Какой же ипостаси могут принадлежать [все эти свойства] так, чтобы они были не нечто иное, нежели эта ипостась, но она сама? Действительно, если зло оказывается свойством чего-либо иного, необходимо, чтобы оно уже прежде того существовало, пусть даже оно и не есть сущее. Точно так же как благо существует само по себе и

существует в виде привходящего [свойства других вещей], так и зло: одно [дело — зло] само по себе, другое — [зло], присоединившееся [в качестве свойства] к чему-то иному, [что возможно] благодаря тому, первому [злу].

Но где же, — спросите вы, — быть безмерности, как не в безмерном? Где быть мере, если не в соразмерном? Но как мера — не в соразмерном, так и безмерность — не в безмерном. Ибо если бы [безмерность] была [заключена] в чем-либо другом, [нежели она сама], [то возможны были бы следующие два случая]: либо она была бы в безмерном — но безмерное [само по себе] не нуждается в безмерности для того, чтобы быть безмерным; либо в соразмерном — но соразмерное не может обладать безмерностью [как свойством] и быть благодаря ей соразмерным.

Итак, необходимо, чтобы было нечто, беспредельное само по себе, и безвидное само по себе, и все прочие вышеперечисленные [свойства воплощающее в себе] — все, что характеризует природу зла; а если помимо [самого зла как такового обнаружится] что-нибудь, наделенное этими же свойствами, то оно либо смешано со злом, либо стремится ко злу, либо творит зло.

Так вот — [материю], подлежащую образам, видам и формам, мерам и пределам, упорядоченную чужеродным ей порядком, не имеющую в себе самой ничего благого, [относящуюся] к сущим [вещам] как некое подобие [к прообразу], сущность зла — если только у зла может быть какая-нибудь сущность, — эту-то [материю] отыскивает наш разум и указывает на нее как на первое зло и зло само по себе.

4. Телесная же природа [зла ровно настолько], насколько причастна материи, [и потому] она не может быть первым злом. Тела [в отличие от материи] имеют некий эйдос [вид], однако неистинный; они безжизненны; в своем беспорядочном движении они разрушают друг друга; [они] — помеха душе в ее деятельности, вечно текучие, они вечно убегают прочь от бытия [сущности], — это второе зло.

Душа же сама по себе не зла, или во всяком случае, не всякая душа зла. Вы спросите, что такое злая душа? [Платон] говорит, что нужно «обуздать то, из-за чего в душе появляется порча» [20], а именно: неразумный эйдос души — [ту ее часть, которая] восприимчива ко злу; [изначально присущую душе] несоразмерность, то есть излишек и недостаток, из которых проистекает распущенность, трусость и прочее зло души; не подчиненные воле душевные состояния [21], которые становятся источником ложных мнений, за-

ставляя душу считать злом то, чего она избегает, и благом то, к чему она стремится.

Но откуда появляется это зло в душе? Каким образом можно возвести его к тому началу[22] и причине [которые мы отыскали, то есть к материи]? Прежде всего, подобная [злая] душа не есть душа как таковая — она не отделена полностью от материи. Она смешана с безмерностью и непричастна упорядочивающему и приводящему к мере эйдосу; ибо она связана с телом, которое содержит материю. Далее, даже и разумное [начало души] может подвергаться порче. Многое мешает ему созерцать [умопостигаемый мир и благо] — и страсти, и то, что оно затемняется материей и склоняется к материи и вообще устремляет свой взор не на сущность, а на возникновение, начало которого — материальная природа; природа же материи дурна настолько, что не только находящееся в ней, но даже и все то, что только обратит к ней свой взор, [мгновенно] наполняется всем ее злом. Ибо она — совершенно непричастная благу, лишенность блага и полное его отсутствие — она уподобляет себе все, что бы ни соприкоснулось с нею и сколь бы ничтожно [ни было бы соприкосновение].

Так вот, душа совершенная и склоняющаяся к уму, — всегда чиста; она отворачивается от материи; ни к чему безграничному, ни к чему безмерному, ни к чему злому она не приближается и взора своего не обращает. Таким образом, она, чистая, всецело остается в пределах, положенных умом.

Душа же, не оставшаяся в этих [границах], вышедшая за пределы самой себя — уже не совершенная и не первая душа, а только как бы недостаточное подобие той, первой; и поскольку в ней есть недостаток, в нее вливается безграничность, и она видит тьму — ведь мы иногда говорим «видеть тьму»[23], хотя ее, собственно, и нельзя увидеть; и видя то, чего не видит, такая душа уже в себе самой содержит материю.

5. Однако если именно недостаток блага есть причина того, что [душа] обращает взор свой во тьму и соединяется с тьмою, то скорее недостаток, нежели тьма, будет для души первым злом, тьма же будет злом вторичным; следовательно, природа зла окажется не в материи, но прежде материи.

Но это не так, ибо зло [заключено] не в любом [сколь угодно большом] недостатке [блага], но только в совершенном [его отсутствии]. В самом деле, то чему немного недостает блага, не обязательно дурно; оно может быть даже совершенным в своем роде — в соответствии со своей собственной природой. Но где [благо] отсутствует целиком и полностью — а это ведь и есть материя — то и есть

подлинное зло, не содержащее ни единой частицы блага. Ибо даже и бытия не имеет материя — существуй она, она была бы тем самым причастна благу; но к ней [слово] «быть» прилагается лишь в переносном смысле [24], так что правильно будет сказать о ней, что ее нет [25] [она не есть]. Таким образом, недостаток [блага] означает только, что нечто не благо; зло же — это не недостаток, а полное и совершенное [отсутствие блага]; другими словами, недостаток [блага] означает возможность впасть во зло, но ведь возможность зла и действительное зло — разные вещи. Поэтому зло не следует мыслить как то или иное [отдельное проявление] зла, — несправедливость, например, или другой какой-нибудь порок, — но как то — несводимое ни к одному из этих отдельных зол — по отношению к чему они все выступают как виды, созданные [из рода] путем прибавления видообразующих различий. Так, например, в душе [общее родовое] зло [делится] на виды, [которые различаются] либо по материи, [с которой взаимодействует душа], либо по частям [души, в которых возникает зло]: оно может возникнуть в области созерцания, или же в области действия и страдания.

Можно, однако, возразить, что зло бывает не только в душе — например, болезнь или бедность. Как возвести их к одной и той же природе? На это следует ответить, что болезнь есть недостаток или излишек, свойственный материальным телам, не соблюдающим порядка и меры; уродство — это материя, не вполне покоренная формой; бедность же — это лишенность тех вещей, в которых нам приходится нуждаться из-за нашей связи с материей, ведь нужда — это природа материи.

Так вот, если все сказанное верно, не следует полагать началом зол нас самих, как будто бы мы были злы сами по себе: нет, зло — прежде нас. Оно охватывает людей против их воли [26]; есть, правда, способ бежать от зол [27], [гнездящихся в человеческой] душе — для способных к этому; однако далеко не все способны. В чувственных богах [28] присутствует материя, а зло не присутствует; зло же, которое имеют [в себе] люди — не говоря уже о том, что имеют его не все люди — [можно] преодолеть, хотя лучшие люди — те, в ком его вовсе нет и не было; а преодолевается оно с помощью того, что в нас есть нематериального.

6. Теперь нужно разобраться, в каком именно смысле говорится [у Платона], что «зло не погибает, но существует в силу необходимости; что у богов его нет; что оно постоянно блуждает вокруг смертной природы, по всей здешней области» [29].

Так вот, следует ли понимать эти слова в том смысле, что небо чисто от всякого зла, движется всегда упорядоченно и вращается

правильно, что там нет ни несправедливости, ни другого какого-либо зла, что все [небесные тела] не причиняют друг другу вреда, поскольку движутся в порядке; на земле же царят несправедливость и беспорядок? В таком случае это [т. е. земля] и будет той «смертной природой» и «здешней областью», [о которых говорил Платон][30]. Но [это не может быть верно, потому что когда Платон] говорит, что «следует бежать отсюда», он имеет в виду отнюдь не бегство с земли. Ибо бегство, — поясняет он, — заключается не в том, чтобы покинуть землю, но в том, чтобы, оставаясь на земле, быть справедливым и благочестивым, во всем следуя благоразумию; так что эти слова означают, что «следует бежать порока», ибо порок и то, что из него проистекает — это и есть для Платона зло. Когда же собеседник [Сократа] замечает, что зло исчезнет, если ему удастся убедить всех людей в своей правоте, [Сократ] возражает ему, что это невозможно: ибо зло существует по необходимости — необходимо должно быть нечто противоположное благу.

Однако каким же образом [частное] зло человеческой испорченности может служить противоположностью тому [запредельному высшему] благу? Оно есть, скорее, противоположность добродетели, а добродетель — это не [высшее] благо как таковое, но нечто благое, помогающее нам преодолевать материю. Да и как может что бы то ни было быть противоположностью тому благу? В самом деле, оно должно будет быть качественно неопределенным — никаким вообще. Далее, разве необходимо, чтобы при существовании одной из противоположностей непременно существовала бы и другая? Действительно, существование противоположности допустимо и всегда возможно — так, если существует здоровье, возможно и допустимо также и существование болезни — однако не необходимо.

[На это я отвечу так]: не обязательно [понимать Платона таким образом], будто он утверждает [необходимость существования второй противоположности] относительно всякой [пары] противоположностей; нет, это сказано только о благе [и зле].

Но если благо — это бытие, или даже то, что за пределами бытия, то каким образом может быть нечто ему противоположное? Что среди отдельных сущностей нет ничего, что было бы противоположно [другой отдельной] сущности — это может быть достоверно доказано путем индукции. Однако для сущности вообще [— для бытия в целом —] это не доказано. Так вот, что же будет противоположно бытию вообще и первым [сущностям] как таковым?

Поистине, бытию вообще [будет противоположно] небытие, а природе блага — природа и начало зла, каковы бы они ни были. В самом деле, и то и другое — начала[31], одно — начало зол, другое —

начало благ. Причем все, что [входит в состав] той и другой природы, противоположно; поэтому и целые [природы] противоположны, и даже более противоположны, нежели все остальное [то есть составляющие их противоположности]. Ибо все остальные [существующие или мыслимые] [противоположности] принадлежат либо к одному и тому же виду, либо к одному и тому же роду, так что те [роды или виды], в которых они находятся, причастны чему-то общему. Но если две [вещи] совершенно разделены, и [элементы], наполняющие одну [вещь] и составляющие ее сущность, во всем противоположны [элементам] другой, разве не будут эти две [вещи] противоположны в наивысшей степени? Ведь противоположности — это то, что удалено друг от друга на наибольшее расстояние. И действительно, пределу, мере и прочему, что входит в божественную природу, противоположны беспредельность, безмерность и все остальное, что содержит природа злая; так что, конечно же, и целое противоположно целому.

И [одно из них] имеет само бытие ложное и есть изначально и подлинно ложь; другое же [обладает] бытием и подлинно есть само бытие, так что они противоположны друг другу по самой сути своей, как ложь противоположна истине.

Итак, мы выяснили, что не всегда сущность не имеет ничего противоположного. Так, например, относительно огня и воды мы могли бы доказать, что они противоположны друг другу, если бы не было в них общего — материи, на которой как привходящие признаки возникают горячее и сухое, холодное и влажное. А если бы они содержали только то, что составляет их сущность, без общего, они оказались бы противоположностями, и в этом случае сущность была бы противоположна сущности. Так вот, [две вещи], совершенно разделенные, не имеющие ничего общего и удаленные друг от друга на наибольшее расстояние, противоположны друг другу по своим природам. Ибо противоположность [эта создается не за счет] какого-либо качества и вообще не за счет какого-либо рода сущих [т. е. одной из категорий], но за счет наибольшего удаления друг от друга и противоположности друг другу всех составляющих [эти две вещи частей].

7. Но почему необходимо, [чтобы было] зло, если [есть] благо? Не потому ли, что во вселенной должна быть материя? Ведь эта вселенная по необходимости [состоит] из противоположностей, и ее не могло бы быть, если бы не было материи. В самом деле «природа этого космоса смешана из ума и необходимости» [Тимей, 68е], и все, что пришло в него от бога — благо, злое же все — от «древней

природы», как он [т. е. Платон] называет еще не упорядоченную подлежащую материю [Тимей, 90d].

Но если вселенная создана богом, почему [Платон называет ее] смертной природой?[32] Резонно предположить, что «вселенная» означает [у него то же самое, что и] «здешняя область». [Вот как объясняет у Платона Демиург созданному им космосу в каком смысле он смертен, а в каком — бессмертен]: «Поскольку вы возникли, — [говорит он всем сотворенным чувственным вещам], — вы не бессмертны, однако мною вы никогда не будете разрушены»[33]. А если так, то, пожалуй, правильно будет утверждать, что «зло бессмертно»[34].

Тогда каким же образом можно его избежать? «Не переменою места, — говорит [Платон], — но стяжав добродетель и отделив себя от тела»[35] — а тем самым и от материи, ибо связанный с телом связан также и с материей. Что значит «отделить» [себя от тела] он сам объясняет: [это значит] «быть с богами»[36], то есть с умопостигаемыми [сущностями], ибо они бессмертны.

Понять необходимость зла можно еще и таким образом. Поскольку [на свете существует] не одно только благо, необходимо, чтобы в [порядке] исхождения из него или, если кто-нибудь пожелает выразиться иначе — беспрерывного нисхождения и отпадения от него, было последнее [звено], после которого уже нет и не может возникнуть ничего; именно это последнее и будет зло. И как в силу необходимости существует то, что после первого [т. е. высшего блага], так же [в силу необходимости] существует и последнее; а это [последнее] — не что иное как материя, не имеющая уже ничего больше от него [т. е. от блага].

Вот такова необходимость зла.

8. Но кто-нибудь может возразить, что зло возникает в нас не из-за материи: ведь материя не порождает ни невежества, ни дурных желаний[37]. В самом деле, если [признать, что] причина [всего дурного в человеке] — тело [телесное зло], то [пришлось бы признать, что] зло производит не материя, а форма [эйдос]. [Ведь именно форма является причиной таких вещей как], например, теплота, влажность, горькое, соленое, и все прочие виды вкусовых ощущений, а также наполнения и пустоты, причем не просто наполнения, а наполнения чем-либо определенным, и вообще [именно она] делает все чем-либо определенным и тем самым производит различные желания и, если угодно, разные ошибочные мнения, — так что, выходит, форма будет в большей степени злом, нежели материя.

Пусть так, но несмотря на все это придется все же в конце концов признать, что зло — это материя. Ибо все то [зло], какое

производит заключенное в материи качество, оно [производит] не отдельно [от материи и не без ее помощи]: так, образ секиры не сделает [зла] без железа [38]. В самом деле, все формы [эйдосы], заключенные в материи, не тождественны тем, какими бы они могли быть, если бы существовали сами по себе: это уже материальные логосы [39], испорченные в материи и наполнившиеся ее природой. Ведь ни огонь сам по себе не жжет, ни другой какой эйдос не производит сам по себе того, что он делает, возникая в материи. Ибо материя становится госпожой всякого попадающего в нее образа; она портит его и разрушает, вкладывая в него свою собственную противоположную природу; противоположную не в том смысле, что к горячему она привносит холодное, но к виду горячего она привносит свою безвидность, и ко всякой форме — свою бесформенность, и избыток и недостаток свой — к соразмерному, до тех пор, пока не сделает [этот образ] настолько своим, что он перестанет быть тождественным самому себе, подобно пище, поедаемой животными: так [пища], попавшая внутрь [собаки] — это уже не то, что входило в собаку, это уже собачья кровь и все собачье [существо], все жидкости того [тела], которое приняло [эту пищу] [40].

Поэтому, если причиной зол [мы признаем] тело, то и здесь [в конце концов первой] причиной зол [придется признать] материю.

«Но надо было бы ее преодолеть [подчинить]», — могут нам возразить. Да, но то, что могло бы подчинить ее, остается чистым, лишь избегая ее [и до тех пор, пока держится вдали от нее]. [Так, у нас] сила страстей и желаний зависит от смешения [жидкостей] в теле [т. е. от темперамента], а оно у всех разное, и преодолеть этого невозможно; из-за одних телесных недостатков [некоторые из нас] тупы, и суждения их вялы и скованы; из-за противоположных же [телесных недостатков другие —] легкомысленны и непостоянны. О том же свидетельствует и [изменение нашего] состояния в зависимости от времени и обстоятельств. Ибо у сытых у нас и желания и мысли — одни, а на пустой желудок — другие; кроме того, когда мы наедимся одного — мы будем одни, а когда другого — другие.

Итак, пусть злом [у нас] будет прежде всего безмерное; а во вторую очередь злом будет то, что возникло в безмерности и приняло ее как свойство [акциденцию], либо путем уподобления [ей], либо путем причастности. Или, что то же самое: первое зло — это тьма, а второе зло — то, что потемнело. Поэтому невежество, или безмерность души, будучи злом души, являются вторичным злом, а не злом самим по себе: ведь и добродетель — это не первое благо; [она есть благо лишь постольку], поскольку уподобилась первому благу и причастилась его [41].

9. Итак, чем же мы знаем их? [То есть: какой способностью нашей души мы познаем порок и добродетель, добро и зло?] И прежде всего: чем [мы знаем] порок? Ибо добродетель [мы познаем] самим умом и рассудительностью: она сама себя узнает; — а порок как? Может быть, как с помощью линейки [мы узнаем], что прямое, а что — нет [42], так и с помощью добродетели [узнаем] то, что с нею не согласуется? Видим мы его или не видим, я имею в виду порок? [То есть: когда мы узнаем порочность в какой-то вещи, смотрим ли мы при этом как на образец на зло само по себе или на благо?] Ясно, что совершенный порок, или зло само по себе, мы не видим, ибо оно беспредельно; лишь методом исключения [мы узнаем, что совершенное зло — это то], что ни в одной своей части не [благо], несовершенное [зло] — в чем есть недостаток [блага]. Ибо видя часть [чего-либо], мы по наличествующей части постигаем отсутствующую — ту, которая есть в целом виде [эйдосе], но отсутствует здесь; так же мы говорим и о пороке — оставляя неопределенную лишенность [добродетели]. Ведь и с материей дело обстоит так же: увидев какое-нибудь безобразное лицо, в котором логос не сумел взять верх над материей и скрыть ее безобразие, мы представляем себе безобразное как недостаток формы [эйдоса].

Но как [можем мы вообразить или постичь] то, что никоим образом не сподобилось формы [эйдоса]? А вот как: исключая всяческую форму [эйдос], мы говорим, что то, в чем отсутствует какая бы то ни было форма [эйдос], есть материя; при этом и сами мы, решившись созерцать материю и исключивши всяческую форму [эйдос], примем в себя бесформенность. Поэтому ум, отважившийся взглянуть на то, что не [присуще и не подобает] ему, — это другой ум, [уже] не ум. Подобно тому как глаз, отвратившийся от света для того, чтобы увидеть тьму, не видит из-за того, что покинул свет — ведь при свете тьму увидеть было бы невозможно, а без света он не может ничего видеть, он может только не видеть — и это для него оказывается видением тьмы, насколько такое видение возможно, — точно так же и ум, оставив собственный, внутри него самого [горящий] свет и выйдя вовне [за пределы] самого себя, в чужую себе [область], не несет с собой своего света и испытывает воздействие, противоположное тому, что есть он [сам], для того, чтобы увидеть то, что ему противоположно.

10. Хорошо, это все так. Однако [если материя] бескачественная, каким образом она [может быть] злая?

А вот как: [мы говорим о материи что она] бескачественная потому, что сама по себе она не имеет ни одного из тех качеств, которые она затем примет и которые будут [находиться] в ней как в

подлежащем; [но мы не хотим этим сказать], что она не имеет вовсе никакой природы. А если она действительно имеет некую природу, что мешает этой природе быть злой, но только злой не в смысле качества? Ибо качеством называется то, в соответствии с чем [нечто] иное, [нежели оно само], называется таким-то или таким-то [по качеству]. Значит, качество есть привходящий признак [акциденция], находящийся в другом; материя же не находится в чем-либо другом: она сама есть подлежащее, в котором [находятся все] привходящие признаки. Так вот, поскольку у нее [среди ее атрибутов] нет такого по природе своей привходящего признака как качество, постольку она называется бескачественной. В самом деле, если она [сама качественность] бескачественна[43], как же может материя, не принявшая качественности, называться какой-либо [по качеству]? Следовательно, материя правильно называется и бескачественной и злой; ибо злой она зовется не потому, что имеет такое качество, но скорее потому, что не имеет [вообще никакого] качества: будь она [хоть какой-нибудь] формой [эйдосом], она, пожалуй, и не была бы злая; но она есть природа, противоположная форме [как таковой].

11. Однако, природа, противоположная всякой форме [эйдосу], — [могут нам возразить], — есть лишенность; лишенность же всегда [находится] в другом и сама по себе не есть ипостась; так что если зло [состоит] в лишенности формы [эйдоса], то само по себе оно не будет [существовать][44]. Если же зло — в душе, то и зло и порок в душе будут лишенностью, а не чем-то [проникшим в душу] извне.

Итак, одни из [приведенных] доводов стремятся вовсе упразднить материю, [доказав ее несуществование], другие же — [доказать], что она есть, но не злая. Следуя [этим доводам], зло не нужно искать нигде, [кроме как в душе], и, поместив его в душе, нужно признать, что оно есть не что иное как отсутствие блага.

Но если лишенность есть [лишенность] некоей формы [эйдоса], присутствие которого подобает [данной вещи]; если, далее, в душе [усматривается] лишенность блага; если, наконец, душа производит сама в себе зло в соответствии со своим собственным логосом [то есть смыслом и назначением], — тогда душа не имеет ничего благого, а значит, хоть она и душа, не имеет и жизни[45]. Выходит, душа будет неодушевленной: ведь у нее не будет жизни, так что, будучи душой, она душой не будет. [Но это невозможно]; значит, в действительности она обладает жизнью в соответствии со своим собственным логосом и, следовательно, сама по себе не лишена блага. Из этого следует, что она имеет в себе нечто благовидное — благой след ума — и не есть сама по себе зло; таким образом, она не есть

первое зло и не наделена первым злом также и в качестве привходящего признака, поскольку не вовсе отсутствует в ней благо.

12. Но допустим, — может сказать кто-нибудь, — что зло и порок в душе — это не совершенная лишенность блага, но только некоторая частичная лишенность?

Если это так, то [душа], имеющая [в себе некоторую часть блага], а некоторой другой [его части] лишенная, будет иметь смешанное восприятие [добра и зла], а не несмешанное [чистое] зло; так что никоим образом нельзя усмотреть в ней первое и несмешанное зло. Благо [у души] будет в ее собственной сущности, а зло — нечто привходящее [акцидентальное].

13. В таком случае, не есть ли зло то, что мешает душе [в ее деятельности], подобно тому как для глаза [зло — это то], что мешает видеть?

Но тогда [эта помеха, которую мы назовем] злом для [глаза или души], будет на самом деле создателем зла, а значит, сама будет нечто другое, нежели это [создаваемое ею] зло. Так, если порок есть некая помеха в душе, он, следовательно, создает [в душе] зло, но сам порок в таком случае злом не будет. И добродетель также не будет благом, а чем-то вроде помощника блага, так что если добродетель не благо, то и порок — не зло.

Верно, добродетель не есть ни само прекрасное, ни само благо; точно так же и порок не есть ни само уродство, ни само зло. Что добродетель не есть ни само прекрасное, ни само благо, мы утверждаем вот почему: прежде нее и по ту сторону ее [существует] само прекрасное и само благо [как таковые]; [она же есть нечто] прекрасное и благое в силу некоей причастности [к ним]. И тому, кто устремляется от добродетели вверх [открываются] прекрасное и благо [сами по себе]; тому же, кто станет спускаться от порока вниз, [откроется] само зло [как таковое]; один начнет [свой путь] от порока [глянет вниз, и перед ним откроется] зрелище зла, если только можно созерцать зло как таковое; другой станет злым и обретет причастность [злу как таковому]; оба они окажутся в области полнейшего неподобия [46] и, погрузившись в неподобие [как в трясину], провалятся в темную грязь [47]. Поэтому, если душа совершенно уйдет в совершенный порок, ее уже нельзя будет [назвать] порочной [душой] — самую природу свою она уже сменила на другую — худшую. Ибо [обычный] порок, [всегда] смешанный с тем, что ему противоположно, — это еще нечто человеческое. Так вот, [соприкоснувшись со злом как таковым] душа умирает — так, как может умереть душа: для души, еще погруженной в тело, смерть — это утонуть в материи и наполниться ею; а для души, вышедшей [из

тела, смерть —] это пребывать погребенной в материи до тех пор, пока [не удастся ей] каким-нибудь образом выбраться наверх и вытащить взор свой из грязи; тогда она приходит в Аид и засыпает там [48].

14. Но кто-нибудь может сказать, что порок — это болезнь души [49]. В самом деле, порочная [злая] душа восприимчива к любым воздействиям со стороны, неустойчива, подвижна, постоянно увлекаема от одного порока к другому, воспламеняется любыми страстями и желаниями, возбуждается ко всякому гневу, склонна к уступкам и весьма легко поддается самым несуразным фантазиям, — одним словом, подобна самым слабым созданиям искусства или природы, которые гибнут при первом порыве ветра или луче солнца.

Стоит, пожалуй, подробнее рассмотреть, что такое болезнь души и откуда она происходит. Ибо ясно, что, говоря о болезни души, мы имеем в виду не совсем то, что означает болезнь применительно к телу. Просто поскольку [телесная болезнь и слабость] означает неспособность к действию и пассивность, то и к душе по аналогии стало применяться то же слово «болезнь»; впрочем, причина болезни в обоих случаях в конечном счете одна и та же — материя.

Следует, однако, поближе присмотреться к причинам так называемой болезни души. Ведь [в отличие от тела], душу делают больной не сгущения и разрежения, не сухость и не уплотнения, и не зараза, вроде лихорадки. Эта болезнь может иметь место либо в душах, отделенных [от материи], либо только в душах, с материей соединенных, либо и в тех и в других. Однако поскольку ее нет в [душах], отделенных от материи — ведь все они чисты и, как говорится, крылаты [50]; они вполне совершенны и деятельность их не знает препятствий, — выходит, что болезнь может быть лишь в [душах] падших — не чистых и не очистившихся. И в них болезнь — это не лишение чего-то [им необходимого], а присутствие [чего-то] чуждого, как в телах [болезнь] — это присутствие [болезнетворной] флегмы или желчи. Поэтому мы сможем подойти должным образом к пониманию искомого [предмета] — болезни души — лишь после того, как поймем с достаточной ясностью причину падения души.

Итак, среди сущих есть материя и есть душа, и место у них как бы одно: в самом деле, нет отдельного места для материи, и отдельного места души, например, для материи — на земле, а для души — в воздухе.

[С другой же стороны] отдельное место души [все-таки есть, а именно] — не в материи. [Быть на своем месте для души значит] не быть соединенной с материей; не возникнуть чему-то одному из нее и материи; [это значит никогда] не возникнуть ей в материи как

в подлежащем. Измерений у души множество [51]; она имеет начало, середину и конец. Материя же, находясь рядом, как бы попрошайничает [52] и изводит душу надоедливыми жалобами: она хочет проникнуть внутрь [души]. Но вся область [души] — священна [53], и нет в ней ничего, что не было бы причастно душе [поэтому она ни в одной своей части не доступна для материи] [54]. Распростершись под душой и как бы подставляя себя ее лучам, материя озаряется ее светом, но не может схватить сам источник света: он не может принять ее [в себя], поднять до себя и зажечь, хоть она и тут, рядом; он просто не видит ее из-за ее зла. Но зато лучи, озаряющие ее, свет, исходящий из души, она сумела омрачить и сделать темным; смешавшись с ними, смогла сделать их больными; она внесла [в душу] становление, предоставив ей причину спуститься в себя, в материю: душа бы не стала спускаться, если бы материя не была всегда тут как тут, рядом.

Вот в этом-то и состоит падение души: она спускается в материю и ослабевает, заболевает там; потому что нет у нее больше всех ее сил и способностей: материя не дает им действовать. Ибо материя захватила и занимает теперь место, принадлежавшее душе, и заставляет душу как бы сжиматься [55], а то, что она захватила, украла [у души — т. е. ее свет, лучи] — она делает злым и посылает обратно [т. е. в душу] [56].

Итак, именно материя — причина болезни души и ее зла. Именно она — изначально злая, и именно она — первое зло. И если душа стала восприимчива к материи, если она соединилась с материей и стала злой, этому причина — только сама материя, находившаяся рядом с душой: душа не стала бы спускаться в нее, если бы не приняла [в себя] становления оттого, что находилась рядом с материей.

15. Кто-нибудь может возразить нам, что ведь материи-то нет. Ему нужно будет показать, что из всего, что мы говорили здесь о материи, следует с необходимостью, чтобы она была ипостасью [субстанцией]; показать это можно с помощью многих приведенных выше рассуждений.

Если же кто-нибудь возразит относительно зла, что его абсолютно нет среди сущих, — то ему придется тогда упразднить заодно и благо, и вообще все, к чему можно стремиться; а тем самым придется упразднить и всякое стремление, и отвращение, и мышление; ибо стремление [бывает только] к благу, отвращение — от зла, а мышление или понимание [бывает только мышлением и пониманием] хороших или плохих [вещей], причем и само оно есть одна из хороших.

Итак, должно существовать благо, и в первую очередь, несмешанное благо; затем — смешанное из блага и зла, причем если в нем больше зла, [чем блага], то оно будет устремлено к полному и совершенному злу, а если меньше, то, по мере того, как доля зла уменьшается, оно устремляется к благу.

Ну а для души самой по себе какое же может быть зло? Для души, которая не соприкасается с худшей природой? Какие могут быть у нее желания, печали, гнев, страхи? Страхи ведь бывают у сложного — как бы не распасться, а печали и страдания — у распадающегося. Желания возникают, когда что-то раздражает такой сложный состав или же обещает лекарство против подобного раздражения. Воображение — это удар по неразумной части души снаружи; она способна воспринять и ощутить такой удар потому, что не проста [как разумная часть души]. А ложные мнения [возникают в душе] оттого, что душа выходит за пределы истины; за пределы же истины она выходит оттого, что не чиста. Стремление же души к разуму — совсем другое дело: для этого ей нужно только сосредоточиться и прочно утвердиться на разуме, перестав качаться из стороны в сторону и клониться к худшему, низшему.

А зло, благодаря силе и природе блага, не остается просто злом, ибо являться [взгляду] оно может не иначе, как заключенное в некие оковы красоты, подобно кандальнику в золотых цепях, которые скрывают его, чтобы сущность его не видна была богам и чтобы людям не приходилось вечно глядеть на неприкрытое зло, но чтобы каждый раз, как они на него взглянут, подобия прекрасного, [в которые зло одето], заставляли их вспомнить о самом прекрасном и тем самым соединиться с ним.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά — букв. «О том, что такое зло и откуда оно».

[2] «Коренится» — ὅπου ἵδρυται; «обычно бывает свойственно» — ὅτῳ συμβέβηκε — аристотелевский термин, означающий привхождение отделимого признака или свойства (лат. акциденция), «случайного», то есть не относящегося к сущности вещи.

[3] Сама постановка вопроса «Что такое зло само по себе?» — резко полемическая по отношению к аристотелевской традиции, в которой такой вопрос немыслим.

[4] «Познание происходит благодаря подобию»: тезис «подобное познается подобным» встречается у многих авторов часто и как общее место, не требующая доказательств аксиома; судя по высказываниям Аристотеля,

с его помощью объясняли процесс познания уже самые древние философы (О душе, III 3 427a28, b5; Метафизика, II 4 1000b6).

[5] «Чем мы можем познавать зло?»: ср. затруднения Платона в «Тимее» (50e—52b): чем мы можем познать материю, если познаваемы только идеи (эйдосы), а материя определяется как полное отсутствие всякой идеи, как полная бесформенность. Далее, в «Государстве» (508e слл.) Платон называет Благо, или идею блага источником всякого бытия, то есть всего мыслимого, познаваемого; зло — противоположность благу, или полное его отсутствие, следовательно, — полная непознаваемость. То, что даже «фантазия не может вообразить идею зла» — возражение Платону (Тимей, 52b), согласно которому материю в чистом виде мы постигаем «посредством некоего незаконного умозаключения» и «видим ее как бы в грезах». Относительно того, что «ум и душа — эйдосы» — ср. определение души в «Федоне» Платона; определение души как «εἶδος εἰδῶν» — т. е. «всем эйдосам эйдос» у Аристотеля (О душе, 431b28); ср. Эннеады III 6, 18, 24: «Душа содержит эйдосы сущих, поскольку она сама есть эйдос...»

[6] «Противоположности постигаются одним и тем же знанием»: ср. Аристотель, О душе, 411a3: «достаточно [знать] одну из двух частей противоположения, чтобы судить и о ней, и о том, что ей противоположно».

[7] «Тем более, что... их лишенностью»: место непонятно; у Брейе, Армстронга и Хардера переводится по-разному; мы предлагаем наиболее, на наш взгляд, убедительную контаминацию этих толкований; вот сам текст: ἐπείπερ προηγούμενα τὰ ἀμείνω τῶν χειρόνων καὶ εἴδη, τὰ δὲ οὔ, ἀλλὰ στέρησις μᾶλλον.

[8] «В каком именно смысле благо противоположно злу?» — это главный вопрос всего трактата. Чтобы доказать самостоятельное существование зла как «ипостаси» [субстанции], Плотин пересматривает и опровергает аристотелевское учение о противоположностях, которое в свое время было полемически направлено против Платона и сводилось вкратце к следующему: противоположности не существуют самостоятельно, но только в каком-либо подлежащем [субстрате]; все, что существует в действительности и само по себе [то есть не в чем-то другом и не в качестве сказуемого о чем-то другом] — ничему не противоположно [это определение «сущности» по Аристотелю], но служит подлежащим, носителем всевозможных противоположностей, и тем самым как бы примиряющим их посредником (см. Физика, 190b13 слл.; Метафизика, 1087a36 слл.; 1075a28 и др.). В этом трактате Плотин в известной степени снимает «открытие» Аристотеля, возвращаясь к пифагорейско-платоновскому пониманию противоположностей (продолжая, однако, при этом пользоваться аристотелевской терминологией).

[9] О том, что противоположности — это эйдос, с одной стороны, и «лишенность» (στέρησις), или «отсутствие» (ἀπουσία sc. εἶδος) с другой — см. Аристотель, Физика, 190b27; 191a7.

[10] См. Платон, Государство, 508e—509b; Аристотель, Метафизика, 1075a38 («правы те, кто утверждает, что благо есть начало, но в каком смысле оно начало, они не говорят — как цель ли, или как движущее, или как форма»); Никомахова Этика, 1094a3: «удачно определяли благо как то, к чему все стремится»; ср. Метафизика, 1072a—b о вечном двигателе, который движет все «как предмет желания и предмет мысли, не будучи сам приведен в движение» (a 27).

[11] «Не ведает ни в чем недостатка» (ἀνεδεές, ἱκανὸν ἑαυτῷ, μηδενὸς δεόμενον): самое древнее свидетельство об этом качестве первоначала см. «Досократики» [Дильс-Кранц] 21 A 32; «мера и предел» — см. Платон, Филеб, 25b. В. Тайлер усматривает в слове «мера» также продолжение платоновской полемики против протагорова «Человек есть мера всех вещей» (ср. Законы, 716c: «Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом бог, гораздо более, чем какой-либо человек, вопреки утверждению некоторых»).

[12] «Царь умопостигаемого мира»: цитата из Платона, Письма, 312e; в пер. С. П. Кондратьева звучит так: «все тяготеет к царю всего, и все совершается ради него; он — причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему — третье» [ср. наш перевод в конце этого параграфа]: на это не слишком проясненное и потому допускающее пространные толкования место из Платона часто ссылаются неоплатоники при построении своих триад.

[13] «Умозаключения» — ἐκ προτάσεων συμπληρουμένους; «способны воспринимать речь» — τῷ λεγομένῳ συνιέναι; «рассуждать» — λογιζομένους; «мыслят с помощью последовательности» — τοῦ ἀκολούθου θεωρίαν ποιουμένους; «посредством умозаключений» — ἐξ ἀκολουθίας.

[14] Ср. различение деятельного [ποιητικός] и страдательного [νοῦς παθητικός] ума у Аристотеля; первый — всегда, изначально полон, второй — чисто потенциален, то есть вначале пуст, «tabula rasa» (О душе, 430a1).

[15] Об уме как «первой энергии» Единого см. Эннеады V 3, 12, 27; о душе, которая через Ум видит Бога см.: Эннеады IV 4, 4, 1; I 7, 2.2; в целом о круговращении ума и души в занебесной области см. Платон, Федр, 247 и далее .

[16] «То, что по ту сторону сущих» (τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων), иногда τὸ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας; начиная с Порфирия часто просто τὸ ἐπέκεινα — «то, что ту сторону» (лат. «трансценденция») — обычное обозначение Единого (которое не имеет бытия, ибо выше всякого бытия — ср. Платон, Парменид, 142b—145a и далее; Государство, 508e) — высшего принципа в неоплатонических системах.

[17] «Некий вид несуществующего» — οἷον εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος — это парадокс [предваряющий окончательный вывод трактата]; поскольку в

системе платоновской философии εἶδος и ὄν (то есть идея и сущее, бытие) одно и то же, постольку понятие «идея не-сущего» есть противоречие и парадокс. Именно он и доказывается в конечном счете в этом трактате Плотина, а именно, что материя (зло), хотя и есть «не-бытие», в то же время есть самостоятельная ипостась, субстанция. (Ср. также Эннеады V 8, 7, 22, где материя называется «εἶδος τι ἔσχατον»]. Парадоксальность отождествления материи с идеей и утверждения субстанциальности небытия ничуть не смягчается указанием (Например, В. Тайлера, А. Ф. Лосева и др.) на то, что в прямо отрицательном смысле «небытие» в платоновской традиции должно именоваться «οὐκ ὄν», а «μὴ ὄν» — это просто все иное, нежели бытие (см. Платон, Софист, 244d: μὴ ὄν = ἕτερον τοῦ ὄντος); кстати, это смягчение не позволяет применить здесь и сам Плотин — см. сл. примечание.

[18] О движении и покое и их соотношении с бытием и сущим см. дискуссию в платоновском «Софисте» 250a и далее. Плотин хочет подчеркнуть, что он говорит здесь о небытии не в смысле логического различения (в этом смысле «не-бытием» будут все, что обозначает какие-либо другие вещи), но имеет в виду именно различение онтологического статуса и что материя не есть нечто другое, нежели бытие, но именно его — бытия — подражание и противоположность.

[19] Более подробно об определениях материи как «безмерного», «беспредельного» и проч. см.: Эннеады II 4, 15, 17; III 5, 9, 49; II 4, 16, 20.

[20] Платон, Федр, 256b.

[21] «Не подчиненные воле душевные состояния» — ἀκούσια παθήματα: ср. Платон, Законы, 860d: «Все дурные люди бывают дурными лишь против воли... все совершают несправедливости лишь против воли...» Подробное рассуждение о невольности прегрешений и в связи с этим о возможности вменения их в вину см.: Эннеады III 2, 10, 1 и далее; о неправильном толковании платоновского тезиса «никто не грешит добровольно», когда все наши подлости приписываются судьбе и предопределению, и только хорошие поступки — нам самим см. также Эннеады III 1, 10, 6.

[22] «Каким образом можно возвести его к тому началу» — цит. из Аристотеля, Метафизика, 1004a1.

[23] «Видеть тьму» — Аристотель, О душе, 422a22: «...зрение направлено на видимое и невидимое [ведь тьма невидима, но и ее различает зрение], а равно и на слишком яркое (ведь и оно невидимо, но иначе, чем тьма) ... слух же может быть направлен на звук и на молчание»; Плотин возражает на это; «...не следует говорить, что мы видим тьму, но следует говорить, что мы ее не видим, так же как не слышим молчания» (Эннеады II 1, 6, 39).

[24] «В переносном смысле» — ὁμώνυμον αὐτῇ τὸ εἶναι.

[25] «Правильно будет сказать о ней, что ее нет» — рукописное чтение: ὡς ἀληθὲς εἶναι λέγειν αὐτὸ μὴ εἶναι — было бы точнее перевести: «что она представляет собой самое небытие»; наш перевод — по конъектуре Преллера: αὐτὴν sc. ὕλην вместо αὐτό.

[26] См. прим. 21, а также Эннеады III 2, 10, 8.

[27] «Бегство от зол» — ἀποφυγὴν κακῶν: Платон, Федр, 107d.

[28] «Чувственные боги» θεοῖς... αἰσθητοῖς (конъектура у Шредера, рук. чтение θέσις бессмысленно) — имеются в виду светила; боги, находящиеся выше светил, нематериальны; в светилах же, хоть они и материальны, «нет вовсе того, из-за чего люди бывают дурными» (II 3, 2, 19).

[29] Платон, Теэтет, 176a. Оба параграфа — 6 и 7 — опираются на рассуждения из «Теэтета» 176—177.

[30] Плотин здесь имеет в виду какую-то конкретную, современную ему интерпретацию данного платоновского текста; по мнению Тайлера — гностическую, Тединга уточняет, что Нумения.

[31] «И то и другое — начала» — ἀρχαὶ γὰρ ἄμφω: согласно предположению Тединги, это тоже выражение Нумения. По-видимому, уже Порфирий счел этот тезис близким к манихеизму; с ним очень резко полемизируют Прокл (О самостоятельном существовании зла, 23, 1, I и далее) и Симпликий (Комментарий к Категориям, 109, 5 и далее). Противоположные друг другу «бытие» и «небытие» здесь у Плотина οὐσία и μὴ οὐσία, так как это прямое опровержение аристотелева определения: οὐσία есть то, что не имеет себе противоположности (Метафизика, 1087b2 и др.).

[32] Платон, Теэтет, 176a.

[33] Платон, Тимей, 41b.

[34] Платон, Теэтет, 176a.

[35] Платон, Теэтет, 176b.

[36] Платон, Теэтет, 176a.

[37] О том, что и душевная порочность имеет своей причиной тело — а в конечном счете материю см. более подробно Эннеады III 3, 4, 27; Платон, Тимей, 86e («тело зачастую оказывается повинным в пороках души») и далее. Приводимое здесь Плотином возражение против этого тезиса заимствовано, по предположению В. Тайлера, у Посидония или кого-то из позднейших стоиков.

[38] Несколько иронически перевернутый аристотелевский пример, на котором Аристотель поясняет, что душа всякой сущности — ее форма, и если отнять у секиры душу, то она не будет секирой (О душе, 412b10—15), и, следовательно, не будет сечь; Плотин не без ехидства отмечает здесь, что одна душа (форма) секиры тоже сечь не будет.

[39] «Формы, заключенные в материи» — λόγοι ἔνυλοι: из Аристотеля, О душе, 403a25 (в пер. П. С. Попова «материализованные понятия»).

20 Зак. 107

40 О пище и о том, когда она перестает быть самой собой — Аристотель, О душе, 416b3 и далее.

41 О том, что добродетель [ἀρετή] есть ступень не Благо-единого, а Ума см. Эннеады I 2, 7, 2 и далее.

42 Аристотель, О душе, 411a5: «посредством [понятия] прямизны мы познаем и ее кривизну. Именно линейка является истолковательницей того и другого, а кривизна не [является мерилом] ни самой себя, ни прямого».

43 Ἡ ποιότης ἄποιος — подробнее о ней см. Эннеады II 4, 13.

44 Здесь Плотин еще раз возвращается к той же принципиальной полемике, которая началась между Аристотелем и Платоном и которую выше он излагал в терминах «сущности» и «противоположностей», а теперь в понятиях «материи» и «лишенности»; в двух словах, согласно Платону, материя есть отсутствие какой-либо формы (эйдоса) (см.: Тимей, 48е—52е). Аристотель же разделяет здесь два понятия: материю, подлежащее всех форм, которой ничего не противоположно, и лишенность, или отсутствие формы, как противолежащее формы, как ее противоположность (подробно — Физика, кн. I, гл. 9). Лишенность поэтому (а из всех аристотелевских понятий «лишенность» ближе всего к исследуемому Плотином «злу как таковому») всегда находится в чем-то другом и по определению не может существовать самостоятельно, в качестве «ипостаси». Более поздние авторы, заимствуя у Аристотеля все аргументы в защиту материи (как бескачественной и даже, скорее, доброй, или во всяком случае небесполезной «Кормилицы» и «Восприемницы всего сущего»), продолжали (в отличие от Аристотеля) поиски источника зла и находили его в душе: см. подробную аргументацию у Плутарха, О происхождении души в «Тимее, 1—10; см. также комментарий к «Метафизике» Александра Афродисийского 795, 31 и далее. Так что когда Плотин, формулируя возражение своих оппонентов, переходит, на первый взгляд, не совсем последовательно, от «лишенности» ко «злу в душе», он повторяет обычный и вполне традиционный ход мысли авторов определенного направления.

45 О том, что благо в душе — это жизнь см. Платон, Государство, 353 («жизнь — дело души»).

46 «Область неподобия» — ὁ ἀνομοιότητος τόπος: ср. «бездонная пучина неподобия», в которую рискует погрузиться мир всякий раз, когда забывает создавшего его бога и вырождается, впадая в состояние древнего беспорядка, у Платона (Политик, 273е). Ср. также Августин, Исповедь, VII 10, 16: in regione dissimilitudinis.

47 Ὁ βόρβορος — ил, грязь, трясина: по-видимому, орфический образ, заимствованный еще Платоном (Федон, 69с): «быть может, те, кому мы обязаны учреждением таинств, были не так уж просты, но еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи...»

[48] Ср. Платон, Государство, 534c: «Такой человек (т. е. не знающий подлинного блага) проводит нынешнюю свою жизнь в спячке и сновидениях, и прежде чем он здесь пробудится, он, придя в Аид, окончательно погрузится в сон».

[49] Порок как болезнь души — ἀσθένεια ψυχῆς ἡ κακία: ср. Платон, Горгий, 477b—c; Государство, 444e («Стало быть, добродетель — это некое здоровье, красота, благоденствие души, а порочность — болезнь, безобразие и слабость»). Далее при перечислении свойств порочной души, по наблюдению В. Тайлера, преимущественно стоическая терминология.

[50] Платон, Федр, 246b и далее.

[51] «Изменения» — δυνάμεις τῆς ψυχῆς: свойства или способности души; о них Плотин говорит также в других местах (II 3, 15, 21: «будучи одним из начал, душа по природе имеет много ей одной присущих способностей»; II 9, 2, 6: душа — «одна природа, (проявленная во множестве способностей»).

[52] Материя как бедная попрошайка — ср. Платон, Пир, 203b.

[53] «Вся область священна» — цитата из Софокла, «Эдип в Колоне» 54.

[54] Это место можно интерпретировать и в прямо противоположном смысле, как это делает переводчик Плотина А. Армстронг. С его точки зрения, «вся область священна» сказано здесь о материи, которая освящается душою целиком: «Если Плотин хорошо помнил драму, которую цитировал, и ту страстную любовь к «священной области» Колона, которой вся она пропитана, то это должно быть одним из сильнейших высказываний Плотина в пользу благости материального мира, какое только есть в «Эннеадах». Душа — это бог, а материальный мир свят, как местопребывание бога...» Перевод Армстронга точнее нашего — без всех тех слов, что у нас поставлены в прямые скобки. Толкование же его, на наш взгляд, прямо противоречит смыслу данного трактата в целом, и данного параграфа в частности.

[55] «Сжиматься» — συσπειραθῆναι: ср. Платон, Пир, 206d.

[56] В. Тайлер находит здесь параллель к высказыванию Плотина в девятом трактате третьей Эннеады о том, что душа (не универсальная, а индивидуальная, уже претерпевшая разделение и соединенная с телом) порождает материю: она и сама-то не очень устойчива и определенна, а еще отбрасывает вниз свое отражение (для собственного удовольствия) и оно уже вовсе лишено разума, темно и неопределенно (материя). Это, согласно Тайлеру, распространенный гностический тезис в полуфилософской одежде. К сожалению, нам не удалось увидеть здесь оснований для проведения подобной параллели.

Гарнцев Михаил Анатольевич, историк философии, старший преподаватель Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, родился в 1953 г. В 1975 г. окончил философский факультет МГУ, в 1978 г. — аспирантуру того же факультета, защитив кандидатскую диссертацию по теме «Философская предыстория картезианского „cogito"». С 1979 г. по настоящее время преподает на философском факультете МГУ. С древнегреческого языка переводил отдельные тексты Плотина, Немесия Эмесского, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Михаила Пселла и др. Основные публикации, посвященные философии Плотина: «Плотин о соотношении дискурсивного и недискурсивного мышления» // Некоторые вопросы историко-философской науки. М., 1984; «Проблема самосознания в античной и раннесредневековой европейской философии (Аристотель, Плотин, Августин)» // Историко-философский ежегодник. М., 1986; «Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта)». М., 1987; «Бегство единственного к единственному (Плотин и его трактат «О благе или едином»)» // Логос, 1992, вып. 3; «О сущности души» (трактаты 1-й и 2-й) //Логос, 1995.

ОБ ИСТОРЖЕНИИ (I 9)

Ты не будешь исторгать душу, дабы она не исходила так [1]; ибо там она изойдет, имея нечто [2], дабы и изойти, и исход есть переход в другое место. Но она ждет, чтобы тело отделилось все от нее [3], когда ей не нужно переместиться, но она находится всецело вне. Ну а как отделяется тело? Когда уже нет у души ничего связанного им, поскольку тело уже неспособно связывать ее, раз уже нет его гармонии, обладая коей оно обладало душой. Ну а что, если бы некто замыслил погубить тело? Он применил силу и отделился сам, а его не отбросил; и когда он губит его, он не бесстрастен, но у него или отвращение, или скорбь, или гнев; но не должно учинять ничего такого. Ну а если бы он почувствовал начало помешательства? Пожалуй, это не про добродетельного; но если бы и сталось, то он причислил бы это к вещам неизбежным и приемлемым по обстоятельствам, а не просто приемлемым. Да ведь и применение [4] зелий для исхода души, пожалуй, душе непригодно. И раз предустановлено время, данное каждому, то исходить прежде всего неблагоприятно,

если это не является, как мы говорим, необходимым. Если же каким каждый исходит, такое он обретает там положение, то, коль скоро в движении вперед есть преуспеяние, не следует исторгать душу.

О СУЩНОСТИ ДУШИ — трактат первый (IV 2)[5]

1. Отыскивая, что́ же есть сущность души, и показав, что она не есть ни какое-либо тело, ни, опять-таки, гармония в бестелесных, и отвергнув положение о том, что она — осуществленность, как не являющееся ни истинным так, как это говорится, ни выявляющим то, что́ она есть, ну и сказав, что она мыслимой природы и божественного удела (τῆς θείας μοίρας)[6], мы, пожалуй, высказали бы нечто достоверное о ее сущности[7]. Тем не менее лучше продвигаться дальше; ну а тогда мы разделяли вещи, различая их по природе — чувственной или мыслимой, полагая душу в мыслимом. А теперь пусть она находится в мыслимом; мы же по другому пути выслеживаем наиприближеннейшее к ее природе. Итак, мы говорим, что есть вещи первично делимые и по своей природе рассеиваемые: а таковы те, ни одна часть коих не тождественна ни другой части, ни целому, и притом их часть должна быть меньше всего и целого. Таковы же суть чувственные величины и массы, каждая из которых имеет свое собственное место, да и невозможно тому же самому одновременно быть в большем числе мест. Но есть противопоставленная таковой сущность, никоим образом не допускающая деления, не имеющая частей и неделимая, и никакой протяженности не предполагающая даже и в мысли, не нуждающаяся в месте и не оказывающаяся в каком-то из сущих ни по частям, ни как целая, на всех сразу сущих как бы едущая не так, чтобы на них воссела, а потому, что другие не могут быть без нее и не желают; она — всегда находящаяся в том же самом состоянии сущность, общее для всех тех, кои следом, как бы в круге центр, будучи прикрепленными к коему все исходящие к окружности линии тем не менее позволяют ему оставаться самому по себе, имея от него происхождение и бытие, и причастны точке, и не имеющее частей — им начало, продвинулись же они, прикрепив себя там. Хотя есть это первично неделимое, главенствующее в мыслимых и сущих, и, опять-таки, то в чувственных вещах полностью делимое, но прежде чувственного, и довольно близко к этому, и в этом есть другая природа, делимая не первично, как тела, но тем не менее становящаяся делимой в телах; так что когда делятся тела, и вид, который в них, делится и тем не менее пребывает

целым в каждой из разделившихся частей, и становится — тот же самый — многим в них, каждая из которых полностью отделилась от другой, поскольку он стал полностью делимым: таковы цвета, и всякие качества, и каждая форма, которая может пребывать целой одновременно во многих отдельных вещах, не имея ни одной части претерпевающею то же самое, что претерпевает другая; потому-то полностью делимым должно полагать и это. Но, опять-таки, возле той полностью неделимой природы другая и вослед ей сущность, от той происходящая, имеющая неделимость от той, но поспешающая в продвижении от себя к иной природе, обосновалась посередине между обоими: неделимым, да и первичным, и делимым среди тел, кое в телах; и не таким образом всякие цвет и качество суть те же самые во многих местах и во многих массах тел, но в каждой они полностью отделены от тех, кои в иной, насколько и масса отделилась от массы; даже будь величина одной, однако то же самое в каждой ее части не имеет никакой общности с тем же в других, ведущей к совместному претерпеванию, потому что это то же самое есть одно здесь, а иное там: ибо то же самое — свойство, а не та же самая сущность. А та, что, как мы говорим, пребывает над этой вот природой [8], приближаясь к неделимой сущности, и есть сущность, и оказывается в телах, среди коих и делиться случается ей, претерпевающей это не ранее, чем она отдаст себя телам. Ну а в телах, в которых она оказывается, даже окажись она в величайшем и распростертом по всему, она, отдав себя целому, не отказывается от того, чтобы быть одной. Не так, как тело — одно: ибо благодаря непрерывности тело — одно, но каждая из его частей — одно, другая же — другое и в другом месте. И не так, как качество — одно. Но сразу и делимая, и неделимая природа, каковой, как мы говорим, является душа, — одна не так, как непрерывное — одно, имея части, из коих одна — одно, другая же — другое; но она — делимая, потому что она — во всех частях того, в чем пребывает, неделимая же, потому что она, целая, — в них во всех и целая — в какой бы то ни было части того. И узревший это, узревший величие души и силу ее увидит, что за божественная и удивительная вещь она, притом из природ, кои превыше вещей. Не имея величины, она соприсутствует всякой величине и, будучи здесь, есть, опять-таки, там не другой частью, но той же самой; так что она разделена и, опять-таки, не разделена, а скорее, сама не разделена и не стала разделенной; ибо она остается сама с собой целая, а среди тел она является разделенной, поскольку тела из-за своей собственной делимости не могут принять ее неделимо; так что деление есть свойство тел, а не ее самой.

2. А то, что природе души следовало быть именно таковой, тому же, что есть помимо этой, и невозможно быть душой, не являющейся ни только неделимой, ни только делимой, а обоим свойствам необходимо таким-то образом быть в ней, — это ясно вот из чего. Ведь если бы она пребывала так, как тела, имея части, из коих одна — одно, другая же — другое, то, когда претерпевшей была бы одна часть, иная часть не дошла бы до восприятия претерпевшей, но та душа, например та, которая в области пальца, как иная и пребывающая сама по себе восприняла бы претерпеваемое; вообще же были бы многие души, управляющие каждым из нас; да и все здешнее управлялось бы не одной, а бесчисленными душами врозь друг от друга. Ибо то, что говорится о непрерывности [9], если она не способствует единству — пустое; ведь же не должно принимать то, что обманывающие самих себя говорят о том, что благодаря «передаче» [10] восприятия доходят до ведущего начала [11]. Ибо, прежде всего, говорить, что ведущее — часть души, значит говорить непродуманно; ведь как они и разделят душу, и скажут, что эта часть — одно, а та — другое, какая-то же — ведущее? Сколь большим количеством выделят каждую из них или каким отличием качества, тогда как масса одна и непрерывна? И только ли ведущее будет воспринимать, или же и другие части? И если только оно, если самому ведущему попадется нечто, то расположившись в каком месте оно будет воспринимать воспринимаемое? Если же попадется другой части души, то, не рожденная воспринимать, эта часть не передаст ведущему испытываемое ею, и восприятия не будет вовсе. Но и если попадется самому ведущему, то или попадется части его и именно эта воспримет, остальные — уже нет (ведь им это не к чему), или же будут многие и бесчисленные восприятия, да и непохожие все; а одно из них скажет: «сперва испытало я», другое же: «я восприняло испытываемое другим»; и то, где оказалось испытываемое, не узна́ет каждое, кроме первого. Или же и каждая часть души обманется, мня, что испытываемое оказалось там, где есть она. Если же не только ведущее, но и какая бы то ни было часть будет воспринимать, то отчего одна будет ведущим, другая же — нет? Или почему восприятию нужно восходить к тому? И как же нечто одно будет познавать те, кои основаны на многих восприятиях, например ушей и глаз? А если бы, опять-таки, душа являла собой совсем одно, как бы полностью неделимое и само по себе одно, и полностью избегала природы множества и деления, то ничто из того, что могла бы захватить душа, не будет одушевленным в целом; но, поставив себя как бы у центра каждого, она оставила бы бездушной всю массу живого существа. Стало быть, таким образом и одно, и многое, и разделенное, и

неделимое должна являть собой душа, и не должно не верить этому оттого, что невозможно тому же самому и одному быть во многих местах. Ибо если мы это не примем, то не будет существовать всех держащая вместе и ими управляющая природа, каковая и всех вместе (ὁμοῦ πάντα) [12], охватывая, содержит, и руководит ими с разумением, — природа, являющаяся множеством, так как сущих много, одной же, дабы держащее вместе было одним, благодаря своему множественному единству оделяющая жизнью все части, благодаря же неделимому единству разумно руководящая ими. В тех же, в коих нет разумения, ведущее подражает именно этому единству. Стало быть, это и есть то, на что божественно намекается: «Из сущностей неделимой, всегда находящейся в том же самом состоянии, и становящейся делимой среди тел — из них обеих смешал он третий вид сущности» [13]. Итак, душа есть одно и многое таким образом; виды же в телах — многое и одно; тела же — только многое; высочайшее [14] же — только одно.

О СУЩНОСТИ ДУШИ — трактат второй (IV 1)

В мыслимом мире — истинная сущность; ум — наилучшее в ней; но души также там; ибо они оттуда и здесь. И тот мир содержит души без тел, этот же — появляющиеся в телах и разделенные телами. А там ум весь вместе, и не отделенный и не разделенный, все же души вместе в мире, который вечность, а не в пространственной разделенности. Ну а вот ум — всегда неотделимый и неделимый, душа же — там неотделимая и неделимая; но в ее природе — делиться. И ведь деление ее — отпадение и появление в теле. Итак, справедливо говорится, что она есть «делимая среди тел» [15], потому что так она отпадает и разделена. Ну а каким образом она и «неделимая»? [16] Ибо она не целая отпала, но есть в ней нечто не нисшедшее, коему не прирождено делиться. Итак, то, что она состоит «из сущностей неделимой и делимой среди тел» [17], тождественно тому, что она состоит из сущностей пребывающей вверху [18] и прикрепленной там, но простертой до здешнего, как линия из центра. Нисшедши же сюда, она зрит той же частью, коей — и именно ею, частью [19] — она сохраняет природу целого. Ведь и здесь она не только делимая, но и неделимая; ибо разделяемое в ней делится неделимо. Ведь, отдавая себя целому телу и не разделившись, поскольку она, целая, отдает себя целому, она разделена, поскольку она пребывает во всякой части.

ПРИМЕЧАНИЯ

Перевод трактатов I 9, IV 2 и IV 1 с древнегреческого выполнен М. А. Гарнцевым по «большому» и «малому» изданиям Анри и Швицера: Plotini Opera / Ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer. 1951. Paris T. 1. P. 141–142; T. 2.; Bruxelles, 1959. P. 3–11; Plotini Opera / Ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer. Oxonii. T. 1, 1964. P. 127–128; T. 2. 1977. P. 2–9. Учтены также следующие издания текста: Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata / Iterum ediderunt F. Creuzer et G. H. Moser. Parisiis, 1855. P. 50; P. 193–196; Plotin. Ennéades / Texte établi et traduit par E. Brèhier. Paris, 1924. T. 1. P. 133; T. 4. 1927. P. 4, 7–11; Plotinus / With an English Translation by A. H. Armstrong. London, 1978. Vol. 1. P. 322–325. Vol. 4. Cambridge (Mass.); London, 1984. P. 8–23.

[1] По мнению Михаила Пселла, Плотин в данном случае привел изречение из «Халдейских оракулов» (PG, 122, 1125C–D). Однако, как резонно замечают Анри и Швицер, а вслед за ними и Армстронг, остается открытым вопрос: то ли Плотин воспроизвел оракул, то ли этот оракул был впоследствии заимствован у Плотина?

[2] Это «нечто» понимают как «нечто телесное» Марсилио Фичино (corporei nonnihil), а также Анри и Швицер (aliquid corporei). Михаил Пселл полагает, что в случае самовольного исторжения «душа исходит не совершенно свободной, а имеющей нечто от более подверженной страстям жизни (ἔχουσά τι τῆς ἐμπαθεστέρας ζωῆς)» (PG, 122, 1123D–1128A).

[3] Излагая содержание трактата I 9, Макробий поясняет, что «только та смерть является естественной, когда тело оставляет душу, а не душа тело» (Ambrosii Theodosii Macrobii Commentarii in Somnium Scipionis / Edidit I.Willis. Leipzig, 1970. P. 53, 26—27).

[4] Оставлено чтение προσαγωγή, принятое вслед за всеми другими издателями Анри и Швицером в «большом издании». Чтение ἐξαγωγή, обнаруживаемое в одном только кодексе Q (Marcianus Graecus 242) и воспроизводимое Анри и Швицером в «малом издании» с пояснением: voluntaria mors venenis patrata, вряд ли является предпочтительным, тем более что словосочетание ἐξαγωγὴ πρὸς ἔξοδον не внушает особого доверия. Примечательно, что Армстронг сохраняет традиционный вариант.

[5] Если верить большинству манускриптов, списку трактатов Плотина, приведенному Порфирием, и оглавлению «Эннеад», то именно с этого трактата начинается четвертая «Эннеада». Однако у Марсилио Фичино и в «editio princeps» П. Перны этот трактат — второй по порядку, а первым помещен как раз тот, который в манускриптах — второй. Анри и Швицер,

стараясь восстановить попранную Фичино и Перной справедливость, меняют трактаты местами, но при этом сохраняют их нумерацию.

[6] Ср.: Платон. Федр, 230а5—6.

[7] Плотин отсылает читателя к своему трактату «О бессмертии души» (IV 7 [2]), где доказывается, что душа — не тело (гл. 1—83), не гармония (гл. 84) и не осуществленность (энтелехия) (гл. 85), и излагаются воззрения самого Плотина на природу и удел души (гл. 9—12).

[8] Т. е. «над делимым среди тел».

[9] Ср.: Stoicorum Veterum Fragmenta / Collegit I. ab Arnim. Vol. 2. Lipsiae, 1923. N. 441.

[10] Ср.: Alexander Aphrodisiensis. De anima / Edidit I. Bruns // Supplementum Aristotelicum. Vol. 2. Pars 1. Berolini, 1887. P. 41, 5; 63, 16.

[11] Ср.: Stoicorum Veterum Fragmenta / Collegit I. ab Arnim. Vol. 2. Lipsiae, 1923. N. 854.

[12] Ср.: Anaxagoras. Fragm. B 1 // Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und Deutsch von H. Diels. 6. Auflage herausgegeben von W. Kranz. Bd. 2. Berlin, 1952. S. 32.

[13] См.: Платон. Тимей, 35а1—4.

[14] Т. е. неделимая сущность.

[15] См.: Платон. Тимей, 35а2—3.

[16] См.: Платон. Тимей, 35а1—2.

[17] См.: Платон. Тимей, 35а1—3.

[18] Армстронг, вслед за Брейе, элиминируя рукописное καὶ κάτω, принимает чтение: ἄνω οὔσης. Этот вариант, по-видимому, логичнее, чем вариант, принятый Анри и Швицером: ἄνω και κάτω ἰούσης.

[19] Анри и Швицер трактуют ᾧ καὶ αὐτῷ τῷ μέρει как qua ipsa quoque parte.

Солопова Мария Анатольевна, научный сотрудник Института философии РАН; в 1993 г. окончила философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова, защитив в качестве дипломной работы перевод и комментарий трактатов Плотина «О бессмертии души» и «О нисхождении души в тела».

Перевод трактата «О бессмертии души» публикуется по изданию: «Вопросы философии», 1994, № 3, с. 157—172 (с изменениями).

О БЕССМЕРТИИ ДУШИ (IV 7)

1. Бессмертен ли каждый из нас, или полностью погибает, или одна часть человека рассеивается и гибнет, а другая, которая и есть он сам, пребывает неизменною вовек, — все это можно было бы узнать, предприняв исследование согласно природе следующим образом.

Человек не может быть чем-то простым, нет, есть в нем душа, а кроме души имеется еще и тело, — орудием ли оно для нас является или связано с нами каким-то иным образом. Давайте в нашем исследовании примем такое разделение человека и рассмотрим природу и сущность каждой из составляющих его частей.

Что касается тела, то оно и само является составным и, как подсказывает нам разум, не может оставаться неизменным, да и чувства свидетельствуют о том, что оно подвержено распаду, тлению и всевозможным пагубным воздействиям, ведь все образующие тело элементы несутся к своему собственному месту [1], сокрушая друг друга, друг друга изменяя и губя, причем в наибольшей степени — когда душа, примиряющая их, отсутствует в материальных массах [2]. И сколько ни отъединяй каждое возникшее [тело] от прочих, оно все равно не будет единым, так как допускает разложение на форму и материю, из которых в силу необходимости состоят и простые тела тоже. К тому же тела, обладая величиною, в силу чего они и суть тела, рассыпаются и ломаются на ничтожно малые доли, где их опять-таки подстерегает гибель. Таким образом, если тело это наша часть, человек бессмертен не весь, а если тело для нас орудие, то орудие такой природы должно быть нам придано лишь на какое-то время.

Другая же часть является главнейшей, она-то и есть сам человек; если это так, то [отношение души к телу можно сравнить] с отношением формы к материи или с отношением пользующегося к орудию, которым

он пользуется; в обоих случаях душа человека — это он сам (αὐτός)[3].

2. Итак, какова ее природа? Если она тело, она должна быть полностью разложима, ибо всякое тело есть нечто составное; а если окажется, что она не тело, но принадлежит совсем другой природе, то эту природу тоже нужно будет исследовать — или тем же самым способом, или как-то по-другому.

Прежде всего нужно исследовать, на какие [составные части] должно разлагаться то тело, которое они называют душою[4]. В душе обязательно должна присутствовать жизнь, поэтому и это тело, то есть «душа», должно обладать врожденною жизнью, причем, если оно состоит из двух тел или более, [жизнь должна быть] либо в каждом из составляющих его тел, либо в каком-нибудь одном, либо ни в одном. Если бы жизнь была присуща какому-то одному телу, именно оно и было бы «душою». Но какое же это тело имеет жизнь от самого себя? Огонь, воздух, вода и земля сами по себе неодушевлены, но когда в любом из них присутствует душа, оно пользуется приданною извне жизнью. Однако помимо этих больше никаких тел нет. Те же, кто полагает, что существуют элементы, отличные от этих, сами же утверждают, что это не души, а тела, причем не имеющие жизни[5]. Но нелепо предполагать, что, раз ни одно из тел жизнью не обладает, то жизнь создана их совокупностью, — а если бы жизнь была у каждого, то достаточно было бы и одного, — точнее говоря, совершенно невозможно, чтобы жизнь производила нагромождение тел и чтобы ум порождало то, что ума лишено. И действительно, они вам скажут, что, мол, [жизнь и ум] возникают, когда элементы перемешаны отнюдь не как попало. Следовательно, должно быть упорядочивающее начало (τὸ τάξον), или причина смешения, — оно-то и займет положение (τάξις) души. Ибо не только сложное, но и простое тело не смогло бы существовать, если бы в целом мире не было души, ежели только верно, что тело создает логос, привходя к материи, логосу же неоткуда приходить, кроме как от души[6].

3. Если кто-нибудь возразит, что это не так, а на самом деле душу образуют сошедшиеся вместе атомы, то есть неделимые на части [тельца], то он будет опровергнут единством [души и тела] и способностью их чувствовать одно и то же, а также еще и тем, что атомы только лежат один подле другого, не образуя целого, ибо не может получиться единства и общего чувства из не могущих чувствовать и не способных к объединению тел; а душа-то — чувствует сама себя[7]. К тому же из того, что не имеет частей, не получится ни тела, ни величины.

Далее. В случае, если тело просто, они [8] не станут утверждать, что [тело] имеет жизнь от самого себя в той мере, в какой оно материально, — материя ведь бескачественна [9], — но [могут сказать], что жизнь привносится тем, что относится к формальному порядку. Если они скажут, что эта форма является сущностью (οὐσία), тогда душа не сможет быть сразу и тем и другим [10], но чем-нибудь одним, что уже не тело, так как не состоит из материи, в противном случае нам придется подвергнуть ее исследованию в прежнем порядке; [а если они скажут], что эта форма является состоянием (πάθημα) материи, тогда пусть объяснят, откуда это состояние и жизнь пришли в материю, ибо самой себе материя, конечно, форму не придаст и не вложит в себя душу. Следовательно, должен быть некий наделитель жизни, — наделение ли это материи или какого угодно тела, — существующий вне и по ту сторону всей телесной природы. Впрочем, когда бы не душевная сила, не было бы никакого тела: тело текуче, природа его — в непрестанном движении; оно моментально погибло бы, если бы все в мире было телесным, пусть даже кто-нибудь и назовет одно из тел «душою». То же самое случилось бы и с прочими телами, если бы в них была одна материя. Вернее сказать, ничего просто не смогло бы возникнуть, а все так и осталось бы в материи, если бы не было формирующего ее начала. Но скорее всего, тогда вообще не было бы никакой материи. И все наше мироздание рассыплется, если его доверить связующей силе тела, отдавая роль души, вплоть до ее имен, воздуху и мгновенно рассеивающейся пневме [11], да и вообще всему тому, что не само себе придает единство. Каким же образом тот, кто поставит целостность этого мира в зависимость от какого-нибудь тела, — а все тела бесконечно делимы, — не превратит вот это мироздание в безумное и стремглав несущееся неведомо куда? Какой порядок может быть в пневме, которая сама нуждается в том, чтобы ее упорядочила душа, какой в ней смысл (λόγος) или — разум?

Между тем, ведь есть душа, и все тела прислуживают ей в составе космоса и каждого живого существа, в то время как она приводит к цельности разнонаправленные силы [12]. Если же ее не будет в целых существах, они не то чтобы упорядоченно, но и вообще не смогут существовать.

4. Они и сами, движимые истиною, признают, что должен быть некий вид души, который первичнее тел и прочнее их, считая пневму разумною, а огонь мыслящим [13], как будто без огня и пневмы та, у которой более прочная доля, не в силах существовать, а будет подыскивать место, где бы укорениться. А им бы следовало поискать, в чем тела укоренять, — это ведь телам надлежит быть укорененными в

душевных силах. Если же они полагают, что без пневмы нет никакой жизни и души, то что же такое затверженное ими «определенное состояние» (πως ἔχον)[14], к которому они прибегают всякий раз, когда им нужно установить другую деятельную природу, помимо тел?

Итак, поскольку не каждая пневма является душою, — и действительно, мириады пневм неодушевлены, — душою, по их мнению, будет «пневма в определенном состоянии»; это самое «определенное состояние» или «характер» (σχέσις)[15] они должны будут назвать либо чем-то существующим, либо ничем. Но если ничем, существовать будет по-прежнему одна только пневма, а «определенное состояние» — одно лишь слово. Тогда выходит, что душа и Бог у них не что иное, как имена материи, причем имен много, но существует лишь она одна[16]. Если же этот «характер» относится к вещам существующим и представляет собою нечто иное по сравнению с субстратом и материей, хотя и находящееся в материи, но само по себе нематериальное, потому что из материи не состоит, — то это будет некий логос, а значит, не тело, а другая природа.

И еще вот почему невозможно, чтобы душа была каким бы то ни было телом: тело бывает горячим или холодным, жестким или мягким, жидким или твердым, черным или белым и так далее, ведь разным телам присущи разные качества. Причем, если тело будет только горячим, оно будет греть, а если только холодным — охлаждать; и легкость сделает тело легким, когда она присоединится к нему и будет в нем присутствовать, тяжесть утяжелит, чернота вычернит, а белизна сделает белым. В самом деле, и холод не греет, и тепло не охлаждает. Напротив того, душа в одних живых существах производит одни, а в других — другие [качества] и даже противоположные в одном и том же, одни [части] укрепляя, другие — ослабляя, одни уплотняя, другие — размягчая, делая и черным, и белым, и легким, и тяжелым. Однако, [будь душа телом], она должна была бы производить что-то одно согласно тому или иному своему качеству, в частности, один и тот же цвет; но она [производит] много.

5. Далее, как объяснить, что есть много разных движений, а не одно, хотя движение всякого тела однообразно?[17] Если они причиною одних движений назовут произволения, а других — логосы[18], то будут правы, конечно, однако ни произволения, ни логосы не принадлежат телу, ибо они разнообразны, а тело — едино и просто и не может участвовать в такого рода логосе или может в той мере, в какой это дано ему тем, кто сделал его теплым или холодным.

Далее, способность со временем вызывать рост, причем до определенного размера, — откуда она взялась у тела, которому расти подобает, но быть причиною роста в удел не дано или же дано постольку, поскольку частицы материи были способны принять нечто такое, что служит причиною роста уже само по себе? В самом деле, положим, что душа, будучи телом, вызывает рост, но тогда она сама тоже должна расти, и очевидно, за счет прибавления подобного же тела, если только она не хочет отстать от того, что благодаря ей вырастает. А то, что к ней прибавляется, будет, в свою очередь, или душою, или неодушевленным телом. Если душою, то откуда и каким образом она входит в тело и как именно она прибавляется? Если же это прибавление неодушевлено, то каким образом оно одушевится и станет согласовываться с прежнею душою, и образует с нею единое целое, и разделит с первоначальною душою все ее мнения? Но не получится ли скорее всего так, что сама эта пришлая душа будет пребывать в неведении относительно того, что знает другая? И если, как это происходит с остальным нашим телом, что-то будет выделяться из него, а что-то им усваиваться, и ничего [в теле] не будет оставаться тождественным, — то каким образом тогда возможна память, и как можно узнавать своих близких, никогда не имея одной и той же души?

Далее. Если душа есть тело, — а тело по своей природе делимо на множество частей, каждая из которых не тождественна целому, — то душа, будь она такого рода величиною, при уменьшении переставала бы быть душою, как это случается со всяким количеством: когда от него отнимут часть, оно тотчас же перестает быть тем, чем было до того; а если нечто, обладая величиною, при уменьшении своей массы остается качественно тем же самым, значит оно [таково] не поскольку оно тело и не поскольку оно количественно, но способно быть тождественным (τὸ ταὐτὸν ἀποσῴζειν) благодаря качеству, которое совершенно отлично от количества, — так что же скажут те, кто утверждает, что душа это тело?

Прежде всего о частях души какого-либо одного тела: каждую ли из них они назовут душою в том же смысле, что и целое? А часть части? Если да, то величина никак не повлияла на сущность души, хотя должна была бы, раз душа есть нечто количественное. Тогда она во многих местах присутствует целиком, но для тела невозможно быть в разных местах тем же самым целым и чтобы часть его была тождественна целому. Если же они скажут, что часть души душою не является, то душа у них будет состоять из неодушевленных частей.

Далее, если величина каждой души определена, то все недостающее или превосходящее известный предел душою уже не будет. И еще: от одного совокупления и одного семени рождается двойня или даже, как у некоторых других живых существ, весьма многочисленное потомство, и хотя семя многочастно, каждое дитя, несомненно, есть целое.

Почему же тех, кто ищет знаний, все это не научает тому, что сущность всего имеющего тождественные целому части превыше всякого количества и по необходимости бесколичественна? Только в этом случае вещь останется самотождественною при утрате какой-нибудь части, ибо она не зависит от величины и массы, поскольку ее подлинное бытие представляет собою нечто иное. Таким образом, душа и логосы бесколичественны.

6. Можно показать, что, будь душа телом, не было бы ни чувственного восприятия, ни мышления, ни знания, ни добродетели, ни чего-либо прекрасного.

Предназначенное для чувственного восприятия [начало] должно быть единым само и воспринимать каждую вещь чем-то тождественным, — и когда посредством разных органов чувств воспринимается множество чувственных предметов или сразу несколько качеств в одном, и когда посредством одного органа воспринимается один предмет, но сложный (ποικίλον), например, лицо: нос ведь не воспринимается чем-то одним, а глаза — другим, но все вместе воспринимается одним и тем же. Или допустим, что одно воспринято зрением, а другое слухом, — тогда чем-то единым должно быть то, где сошлись оба восприятия. Иначе как можно было бы сказать, что восприятия разные, если они не сошлись вместе в одном и том же? Значит, это [начало] должно быть подобно центру, чувственные же восприятия должны попадать в него отовсюду подобно линиям, сходящимся в центре от периферии круга, при этом схватывающее чувственные восприятия начало (τὸ ἀντιλαμβανόμενον) обязательно должно быть таким — единым по самой своей сути. А если бы оно было протяженным (διεστώς), и восприятия попадали к нему как бы на разные концы линии, то им или опять нужно было бы сбежаться в чем-то едином и тождественном, как будто в середине, или эти две точки [протяженного воспринимающего начала] имели бы каждая свое восприятие, как если бы ты воспринял одно, а я — другое [19].

Если воспринятое нами с помощью чувств (τὸ αἴσθημα) [всякий раз] является единством, например, лицо, значит, либо оно собрано в единство, — что вполне очевидно, ведь восприятие собрано уже в самих зрачках, иначе как можно было бы увидеть через такой

маленький зрачок огромные по сравнению с ним предметы? Тем более, направляясь еще дальше, к ведущему началу[20], восприятие становится чем-то наподобие неделимой мысли, и оно [ведущее начало] будет неделимым; либо наше восприятие должно делиться вместе с имеющим величину ведущим началом, и тогда каждая его частичка будет ухватывать свою частичку предмета, и никому из нас не удастся воспринять предмет целиком. Но ведь все в целом [ведущее начало] — оно ведь едино. Да и как его можно поделить? В любом случае, тут нельзя подогнать равное к равному, потому что ведущее начало не равно никакому чувственному предмету. И по скольку брать при делении? Делить ли его согласно числу частей многообразного чувственного предмета? Тогда каждая из этих частей души должна будет воспринимать отдельные частички предмета. Или части частичек будут невоспринимаемы? Но это невозможно. Если же каждая часть будет воспринимать все сразу, то, поскольку величине свойственно делиться до бесконечности, получится так, что в каждой части будет возникать бесконечное число чувственных восприятий согласно числу чувственно воспринимаемых предметов, — наподобие того, как в нашем ведущем начале возникает бесконечное число образов одной и той же вещи.

Далее, если воспринимающее телесно, то — запечатлеваются ли предметы в крови или в дыхании — восприятие возможно только таким способом, каким получаются отпечатки пальцев, скажем, на воске: если восприятия попадут на что-то жидкое, памяти не будет по той же причине, по какой не бывает отпечатков на воде; а если какие-то отпечатки останутся, то в случае, если они запечатлелись накрепко, они сделают невозможными другие отпечатки и, таким образом, новых восприятий больше не будет, а в случае, если другие отпечатки появятся, они уничтожат прежние, поэтому память все равно невозможна[21].

Но если память есть и есть восприятия одних вещей вслед за другими без ущерба для первых, значит, душе невозможно быть телом.

7. То же самое можно установить, рассмотрев боль и ощущение боли. Если кто-то говорит, что у него болит палец, то сама боль находится, конечно, в пальце, а ощущение боли, как скажут они, возникает в ведущем начале[22]; хотя поврежденное место, разумеется, есть нечто отличное от болевого ощущения (πάθημα), ведущее начало боль в пальце чувствует, и вся душа испытывает то же самое. Как же это происходит? По их словам, путем «передачи»: душевная пневма в области пальца испытывает боль первою и передает ее соседней пневме, та — дальше, пока ощущение боли не

достигнет ведущего начала. Хорошо, тогда, если первая пневма ощутила одну боль, следующая должна ощутить другую (если ощущение передается), третья — третью, и, таким образом, до бесконечности много болевых ощущений возникает по поводу одного первоначального, и все они в конце концов ощущаются ведущим началом, которое вдобавок к этому ощущает и свою собственную боль. На самом-то деле, каждое из этих последовательных ощущений не относится к боли в пальце, но пневма, находящаяся рядом с пальцем, ощущает, что болит место рядом с пальцем — ступня, следующая пневма ощущает, что болит где-то повыше, так что боли будут во многих местах, а ведущее начало ощущает боль не в пальце, а в себе самом, и знать оно будет только об этой боли, даже не подозревая, что болит палец.

Итак, если невозможно, чтобы такое чувство возникало путем передачи и невозможно, чтобы одна часть тела знала о том, что претерпевает другая, — поскольку тело есть масса и, как всякая масса, оно имеет отличные друг от друга части, — нужно, чтобы воспринимающее было тождественно себе в каждой точке, но это свойственно не телу, а какому-то другому виду сущего.

8. Покажем теперь, что невозможно никакое мышление, если бы душа была каким бы то ни было телом. Если чувственное восприятие представляет собою способность души воспринимать предметы чувства при помощи тела [23], то мышление никак не может быть постижением тоже при помощи тела, иначе оно будет тем же, что и чувствование. Итак, если мышление представляет собою способность воспринимать без помощи тела, то тем более необходимо, чтобы не было телом само мыслящее. Далее, чувственное восприятие — для чувственных вещей, а мышление — для умопостигаемых (если с этим они не захотят согласиться, то [признают же они], по крайней мере, что наши мысли — о каких-то мысленных вещах и постигаем мы что-то такое, у чего нет никакой величины), — так как же [мыслящее начало], будучи величиною, помыслит то, что величиною не является, и как оно помыслит неделимое тем, что разделено на части? [24] Разве что какой-то своей неделимою частью. А в этом случае мыслящее будет не телом, ведь ему для прикосновения не нужно всего целого, но достаточно и какой-то одной точки [25].

Далее, если они согласятся с тем, что первые мысли суть мысли о вещах, более всего свободных от телесного (а так оно и есть), то им необходимо согласиться также и с тем, что каждую из этих вещей ум познает или будучи свободным от всяческой телесности, или освобождаясь от нее. Если же они скажут, что мысли имеют своим предметом формы, находящиеся в материи, то все же возникают-то

они путем отвлечения от телесного, причем это действие производится мысленно. В самом деле, такие отвлеченные представления, как круг, треугольник, линия или точка исключают связь с плотью и материей вообще, поэтому и душа, в свою очередь, должна отделиться от тела точно таким же путем, стало быть, она не тело.

Красота и справедливость тоже, я полагаю, не имеют величины, поэтому не имеет величины и мышление о них. Так что она будет принимать входящее в нее (προσιόντα) чем-то не имеющим частей, и потом все это будет в ней находиться в том, что не имеет частей. Если душа телесна, как же тогда существовали бы целомудрие (σωφροσύνη), справедливость, мужество и все прочие ее добродетели? Ведь целомудрие, и справедливость, и мужество были бы разновидностями той же пневмы или крови [26], если только, конечно, не подразумевать под мужеством нечувствительность пневмы, а под целомудрием — ее хорошее смешение. Красота была бы тогда, пожалуй, благообразием отпечатков, согласно с которым мы называем чье-то тело красивым и находящимся в полном расцвете сил. В таком случае пневме в этих отпечатках следовало бы быть сильною и красивою. Хорошо, но что принуждает пневму к целомудрию? Напротив, объятия и ласки доставляют ей наслаждение, там она то разгорячится, то получит «желанную прохладу» [27], то прильнет к тому, что помягче, понежнее и поглаже. И что ей за забота о том, чтобы оделять по достоинству? [28]

[Возникает также вопрос], вечно ли существуют созерцания добродетели и всех остальных умопостигаемых вещей, с которыми соприкасается душа, или же добродетель у кого-то возникает, служит ему, а потом погибает? Но кто ее творец и откуда он? Ему-то ведь надлежит быть неизменным. Созерцания добродетелей должны быть вечными и неизменными так же, как и созерцания геометрических [объектов]: поскольку они вечны и неизменны, они — не тела. Необходимо, чтобы и то, в чем они существуют, было одной с ними природы, а именно бестелесной, потому что природа тела не постоянна, но целиком и полностью изменчива.

8[1]. А если, видя деятельное поведение тел: их нагревание и охлаждение, их суетливую толчею и утяжеление, — они поместят душу туда, укореняя ее как бы в деятельном месте, то, во-первых, они не ведают того, что сами тела осуществляют это благодаря действующим в них бестелесным силам, а во-вторых, как мы полагаем, эти силы принадлежат не душе, но мышление, чувственное восприятие, рассуждение, разумная и полезная забота — все это требует иной сущности. Итак, передав силы бестелесного телам, они ничего не оставляют для бестелесного. А что тела способны на то, на что

они способны, благодаря бестелесным силам, станет ясно из нижеследующего.

Они, верно, согласятся с тем, что качество и количество — это разные вещи, а также и с тем, что всякое тело есть нечто количественное, но не всякое тело есть нечто качественное: материя, например, бескачественна [29]. Согласившись с этим, они согласятся также и с тем, что качество, будучи отличным от количества, отличается и от телесности. Каким же образом душа, не будучи чем-то количественным, будет телом, если всякое тело количественно?

Далее, как уже было сказано где-то выше [30], если всякое тело делимо и всякая масса, если от нее отнять часть, перестает быть тем, чем она была, и вместе с тем в каждой части раскрошенного тела остается полностью то же самое качество, например, сладость меда ничуть не меньше является сладостью в каждой медовой крупице, — то сладость не может быть чем-то телесным. Так же обстоит дело и с другими качествами.

Далее, будь [качественные] силы телесными, самые сильные из них были бы больших размеров, а слабые — небольших. А если бы слабые силы были больших размеров, а сильные — небольших и совсем маленьких, то действование должно быть возложено на что-то другое, а не на величину, то есть на что-то не имеющее величины.

И то, что материя остается тою же самою, будучи, по их утверждению, телом, но производит всяческое разнообразие, присоединив к себе качества, — разве это не делает очевидным, что присоединенное является нематериальными бестелесными логосами?

И пусть они не ссылаются на то, что без дыхания (πνεῦμα) и крови живые существа умирают, — живые существа не могут жить не только без этого, но и без многого другого, что никак не могло бы быть душою. А главное, ни дыхание, ни кровь не [пронизывают] все части тела, но только душа.

8[2]. Если бы телесная душа прошла через все наше тело, то она смешалась бы с ним тем же способом, каким происходит смешение у всех остальных тел. А так как смешение тел ни одному из них не позволяет существовать в действительности, то и душа более не находилась бы в телах в действительности, а только в возможности, перестав тем самым существовать как душа, — так и сладости нет, когда перемешаны сладкое и горькое. Стало быть, не будет у нас тогда никакой души.

Будучи телом сама, она смешана с нашим телом «цело нацело» (ὅλον δι᾽ ὅλων) [31], так что где одно, там и другое, оба занимают равный объем и [одно и то же] место, и ни одно не будет увеличиваться

без того, чтобы тут же не присоединиться к другому — смешение ничего не оставит неразделенным. Ибо нет никакого смешения, когда перемежаются части весьма значительной величины — в таком случае, скажут они, будет «соположение» [32], — [смесь же бывает тогда], когда прибавленное пронизывает все тело, даже если то, что прибавлено, ничтожно мало, — но совершенно невозможно, чтобы меньшее стало равно большему, — однако [так они утверждают]: все тело должно разделить целиком [другое тело], пронизав его; но если внутри тела уже нет ничего неразделенного и деление дошло до точек, необходимо, чтобы деление тела началось и в точках, что явно невозможно. А если бы это стало возможным, то, поскольку деление бесконечно и какую малую толику тела ни возьми, она обязательно делима, бесконечность будет не только в возможности, но и в действительности.

Итак, тело не может проникать другое тело «цело-нацело»; а вот душа это может, — следовательно, она бестелесна.

8[3]. Что же касается их утверждения о том, что одна и та же пневма является вначале «природою» (φύσις), а затем, попав при рождении на холод и там закалившись, становится душою, от холода истончаясь [33], то оно нелепо уже само по себе: многие живые существа рождаются в тепле, и душа у них возникает не от холода. Однако именно так они и говорят, будто «природа» изначальнее души, возникающей в силу стечения внешних обстоятельств. Выходит, на первое место они ставят худшее, а ему предшествует нечто совсем уж ничтожное — то, что они называют «обладанием» (ἕξις) [34], а ум, очевидно, возник самым последним — из души [35]. В противном случае, если ум был раньше всех вещей, ему следовало произвести после себя, во-первых, душу, затем — природу, причем последующее всегда уступает по достоинству предыдущему, что и естественно. Но если и Бог у них после ума, производен от него и обладает мышлением как чем-то заимствованным, то невозможно будет существовать ни душе, ни уму, ни Богу. Если бы существующее в возможности возникло, а существующего в действительности, или ума, прежде него не было, то оно не пришло бы к действительности [36]. В самом деле, что же будет его вожатым, если нет иного, предшествующего ему? Если же оно само поведет себя к действительности (что нелепо), все же поведет-то оно, взирая на нечто такое, что уже будет сущим не в возможности, но в действительности. Даже если существующее в возможности будет способно всегда оставаться тождественным себе и вести себя к действительности сообразно себе же самому, все равно существующее в действительности будет лучше существующего в возможности, ибо оно является предметом его

устремлений. Так что лучшее все-таки первично, у него иная природа, нежели у тела, и оно всегда существует в действительности, поэтому и ум, и душа раньше природы. Следовательно, душа не является ни пневмою, ни телом.

Можно привести и другие доводы в пользу бестелесности души, да они и приведены другими, но и сказанного вполне достаточно.

8[4]. Поскольку природа души иная, нужно исследовать, какая именно. Является ли она чем-то хотя и отличным от тела, но все-таки принадлежащим ему[37], как, например, гармония?

Так, считается, что [душа]-гармония, о которой говорили пифагорейцы, это нечто вроде гармонии струн[38]: как там гармонией называется некое состояние струн, возникающее при [определенном] их натяжении, так и у нас, поскольку наше тело образуется из смешения неодинаковых частей, определенное их смешение создает жизнь и душу, являющуюся состоянием, возникающим при [соразмерном] смешении.

Для доказательства невозможности такого понимания души было сказано уже довольно много: что душа есть нечто первичное, а гармония — вторичное[39]; что душа властвует и управляет телом и часто вступает с ним в противоборство, чего она не могла бы делать, будучи его гармонией[40]; что душа — сущность, гармония же не сущность; что пропорциональное смешение [простых] тел, из которых мы состоим, было бы здоровьем, [а не душою][41]; что отдельные части тела человека смешаны по-разному и в каждой образовывалась бы своя душа, так что [в одном теле] душ было бы много[42]; и, наконец, самое главное: что прежде души-гармонии необходимо должна быть другая душа, как и в случае с музыкальным инструментом существует музыкант, который придает струнам гармоничное звучание, имея соотношение тонов, в соответствии с которым он производит настройку, в себе самом, ибо ни там струны, ни здесь тела сами себя не могут гармонично сочетать.

Вообще же говоря, эти тоже создают одушевленное из неодушевленного и упорядоченное случайным образом получается у них из неупорядоченного, и не порядок у них из души, но душа получает свое существование из случайного порядка. Однако такое невозможно ни в тех вещах, которые имеют части, ни в каких других. Следовательно, душа не гармония.

8[5]. Теперь рассмотрим, в каком смысле о душе говорят, что она «энтелехия». Утверждают, что душа в составе живого существа, относясь к одушевленному телу как к материи, занимает положение формы, но формы не всякого тела и не поскольку оно тело, а «естественного органического, обладающего в возможности жизнью»[43].

Но если душа уподобилась (ὡμοίωται) тому, к чему она прибавлена, как форма статуи — меди, то, поскольку тело делимо, она должна разделяться вместе с ним, и если какая-то часть тела будет отсечена, то у отсеченного останется частичка души; и душа не смогла бы оставлять [тело] во время сна, если только энтелехия должна быть неотъемлема от того, энтелехией чего она является, и тогда, как это совершенно ясно, невозможно было бы уснуть; далее, если бы душа была энтелехией, не могло бы быть никакого противоречия между рассудком и вожделением, но целое [состоящее из души-энтелехии и тела] испытывало бы одно, причем всецело то же самое [возбуждение], не приходя ни к какому разногласию с самим собою. Тогда, пожалуй, можно было бы только чувствовать, но не мыслить. Вот почему они и сами вводят другую душу, или ум, который считают бессмертным. Таким образом, душа размышляющая должна быть энтелехией (если уж пользоваться этим словом) совсем в другом смысле, чем в том, о каком было сказано; то же самое относится и к душе ощущающей: поскольку она сохраняет в себе впечатления от прошлых восприятий, значит, это происходит без соучастия тела, в противном случае впечатления находились бы в ней как формы и отображения (μορφαὶ καὶ εἰκόνες), но тогда душа не смогла бы получать другие восприятия. Следовательно, душа чувственно воспринимающая тоже не может быть необособляемою от тела энтелехией. Кроме того, способность желать не пищу и питье, а другие, не телесные вещи не могла бы быть необособляемою энтелехией.

Тогда остается только растительное начало [44], по поводу которого может возникнуть подозрение, уж не оно ли является необособляемою энтелехией в предлагаемом смысле? Но, оказывается, и это не так. В самом деле, если начало всякого растения заключено в корне и, когда засохло все остальное тело, душа у многих растений находится в корне и в нижних частях, то ясно, что, оставив прочие части, она стянулась во что-то одно. Следовательно, она не присутствует в целом как неотделимая энтелехия, так как она прежде, чем растение вырастет, находится в небольшом объеме. Она, таким образом, и из большего объема переходит в меньший, и из меньшего — на все растение, так что же препятствует ей отделиться полностью? Каким образом, будучи неделимою, она стала бы энтелехией разделенного на части тела? Одна и та же душа бывает по очереди у разных живых существ, — каким же образом душа предыдущего могла бы сделаться душою последующего, если она была энтелехией одного? А это явствует из превращений одних живых существ в других. Следовательно, она имеет бытие не как форму чего-либо, но является сущностью, которая не получает бытие по причине укорененности в

теле, но существует прежде, чем станет его душою, ибо тело живого существа не породит душу.

Итак, какова же ее сущность? Если она не тело и не состояние тела, но действие и созидание, и в ней многое, и из нее, сущность, существующая помимо всякой телесности, — какова она? Ясно, что это та сущность, которую мы называем сущею по сути (ὄντως οὐσία). Ведь все телесное можно назвать не сущим, а становлением, которое «возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» [45], сохраняется же благодаря участию в сущем — насколько оно может быть ему причастным.

9. А другая природа, имеющая бытие от себя самой, является тем, что всецело существует по сути, что не возникает и не гибнет; в противном случае все остальное исчезнет и после не сможет вновь возникнуть, если погибнет то, что все сохраняет и в том числе вот этот мир, хранимый и упорядоченный душою.

Ибо душа — «начало движения» [46]; она сообщает движение всему остальному, сама движимая изнутри себя; она дает жизнь одушевленному телу, имея ее от самой себя; она ее никогда не утрачивает, так как имеет жизнь от себя самой. В самом деле, не все же вещи пользуются заимствованною жизнью (иначе ряд таких заимствований будет продолжаться до бесконечности), но должна быть какая-то изначально живая природа, которая по необходимости «не подвержена гибели и бессмертна» [47], ибо она начало жизни для других. Именно там должно корениться все божественное и блаженное, само по себе живое и само по себе сущее, сущее изначально и изначально живое, не участвующее в изменении по сути, не знающее ни рождения, ни гибели. В самом деле, откуда оно могло бы родиться или куда погибнуть? И если бытие правильно называется бытием, ему нельзя то быть, то не быть. Так и в случае с белизною: белый цвет как таковой не может быть то бел, то не бел; а если бы белизна помимо бытия белым предполагала также и само бытие, то все белое существовало бы вечно; но белое имеет только белизну. То, что имеет изначальное бытие от самого себя, будет существовать вечно.

Итак, это — бытие, изначально и вечно сущее и не мертвое, как камень или палка, но необходимым образом живое и пользующееся чистою жизнью до тех пор, пока будет пребывать принадлежащим только самому себе. Когда же смешается с низшим, то, хотя это и будет препятствием для [достижения] наилучшего, все же восстановит «древнее устроение» [48] (ведь природа-то его не погибла), поднявшись к тому, что ему соприродно.

10. То, что душа сродни божественнейшей и вечной природе, делает ясным уже само наше доказательство ее бестелесности.

В самом деле, она не имеет ни очертаний, ни цвета и не может быть осязаема [49]. Впрочем, это можно показать и следующим образом.

Раз мы согласны с тем, что все божественное и подлинно сущее живет «добродетельною и разумною жизнью» [50], теперь нужно рассмотреть то, что следует после этого, начав исследование с нашей человеческой души, — какова ее природа? Давайте возьмем для этого душу не в теле, где она полна безрассудных вождений и порывов и подвержена прочим страстям, но душу, стеревшую с себя все это и по мере возможности не имеющую с телом ничего общего. И тогда станет ясно, что пороки прибавлены к душе откуда-то извне, в ней же, очищенной, обитает все лучшее, «благоразумие и прочие добродетели» [51]. Если душа, когда она поднимется к себе самой, такова, как же она может быть не той природы, которую мы считаем природою всего божественного и вечного? Благоразумие (φρόνησις) и истинная добродетель божественны и не могли бы обосноваться в какой-нибудь дурной и тленной вещи, нет, такая вещь по необходимости должна быть божественною, ибо причастна божественным сущим в силу родственности и единосущия с ними. Оттого и каждый из нас, кто таков, почти не отличается — в том, что касается его души — от вышних сущих, будучи ниже их только лишь тем, что он существует в теле. Поэтому если бы каждый человек был таков или же у большинства были такие души, то не нашлось бы никого столь недоверчивого, что он не поверил бы в полное бессмертие наших душ. Ныне же, видя у большинства людей душу во многом искаженную [52], думают, что она не относится ни к божественным, ни к бессмертным вещам. Но природу всякой вещи должно рассматривать, взирая на нее в чистом виде, потому что примесь всегда становится помехою для познания того, к чему она была примешана.

Так смотри, отринув все лишнее, точнее, пусть тот, кто уже отринул, вглядится в себя самого и убедится в своем бессмертии, когда будет созерцать себя, оказавшись в умном и чистом мире. Ибо там он узрит ум, не ведающий ни чувственного, ни здешних смертных вещей, но постигающий вечное — все, что в мире ума, — своею вечностью, [ум] сам ставший умопостигаемым и преисполненным света космосом, осиянным истиною Блага, которое излучает истину на все умопостигаемое; и ему не раз покажутся прекрасными слова: «Привет вам! Ныне я бессмертный бог для вас» [53], когда он поднимется к божественному, сосредоточив свой взор на богоподобном.

Коль скоро очищение позволяет познавать все самое величайшее, значит, при этом выявляются знания, заключенные внутри души, а эти знания и суть «настоящие знания» [54]. В самом деле, душа не

где-то снаружи побегав «узревает самое рассудительность и справедливость» [55], но видит их сама по себе в сосредоточенном постижении себя самой и того, чем она была прежде, — словно затаенные внутри нее самой изваяния, очищенные ею от покрова ржавчины времен; так, представьте себе одушевленное золото, которое вдруг очистилось от всех бывших в нем землистых примесей; поначалу оно находилось бы в неведении самого себя, ибо прежде оно видело не золото; зато потом — как оно восхитилось бы этой вещи [56], впервые увидев себя очищенным; и пребывая во всей своей красе, оно не думало бы ни о каких внешних прикрасах, — лишь бы только позволили ему быть самим собою.

11. Можно ли, поразмыслив, оспорить бессмертие такого рода вещи? Жизнью она одарена от себя самой и невозможно, чтобы она ее лишилась. Каким образом [она может ее потерять], если жизнь для нее не приобретенное свойство и не такое, как теплота — у огня? То есть я хочу сказать, что теплота есть прибавленное свойство если и не по отношению к огню, то, во всяком случае, по отношению к субстрату огня — материи, ведь огонь в конце концов сводится к ней. Но душа обладает жизнью не так, что у нее есть субстрат — материя, а возникающая в материи жизнь оказывается душою. Нет, либо жизнь есть сущность и такого рода сущность, живая сама по себе, существует — это как раз то, что мы ищем, душа, — и они согласятся, что она бессмертна, в противном случае эту вещь они будут исследовать опять как составную до тех пор, пока не придут к бессмертному самодвижущемуся, чему не положено получить в удел смерть [57]; либо жизнь, как они полагают, есть состояние материи, но тогда они должны объяснить, каким образом это состояние пришло в материю, и в конце концов они вынуждены будут согласиться с тем, что оно-то во всяком случае бессмертно, будучи неспособным принять в себя нечто противоположное тому, что оно приносит [58].

Но ведь есть только одна природа, живущая жизнью действительно.

12. Далее, если, как они говорят, всякая душа смертна [59], все вещи давным-давно уже должны были бы погибнуть; а если они скажут, что одна душа смертна, а другая нет, например, мировая душа бессмертна, а наша нет [60], то они должны будут объяснить, почему это так, — ибо каждая из них является началом движения и каждая жива сама по себе, каждая касается одних и тех же вещей с помощью одной и той же способности, мысля и то, что на небе, и то, что по ту сторону небес, разыскивая все, что существует согласно своей сущности и восходя до самого первого начала. И проникновение

умом (κατανόησις) в суть каждой вещи, проистекающее из самой души — из внутренних созерцаний и припоминания[61], — дает ей бытие прежде тела, а оттого, что она обладает вечными знаниями, ее бытие тоже вечно.

Опять же, все распадающееся, будучи продуктом соединения, по природе своей распадается таким же образом, каким оно было составлено[62]. Но душа — природа единая и простая, которая жива в действительности, следовательно, этим способом она не будет уничтожена. «Но ведь разделенная на части и раздробленная, она погибнет». — Нет, как было доказано, душа не является ни массою, ни количеством. «Значит, гибель ее наступит в результате качественных изменений». — Нет, то изменение, которое разрушает, разрушает форму, но оставляет материю, ибо таково свойство всего составного.

Итак, если душа не может быть разрушена ни одним из вышеуказанных способов, она по необходимости неуничтожима.

13. Но каким образом она попадает в тело, если умопостигаемый мир от всего отделен? В той мере, в какой ум от всего отъединен, он, не подверженный воздействиям, вечно пребывает там, живя среди умопостигаемых сущностей чисто разумною жизнью; а за тамошним умом следует то, что приемлет влечение и, по мере его возрастания, всегда стремится вовне и жаждет все устраивать сообразно тому, что оно узрело в уме, поэтому, словно беременное от того бытия и испытывающее родовые муки[63], оно стремится созидать и творит. В этом своем рвении она, изо всех сил вытянувшись к миру чувственному, вместе с мировою душою возвышается над управляемым ею внешним [космосом] и принимает участие в заботе обо всем мире; но, пожелав управлять частью, она отъединяется и рождается в том, в чем она сейчас, однако не отдается телу целиком, сохраняя кое-что вне тела, — ум и у такой души тоже чужд воздействий. Сама же душа — то в теле, то вне тела; будучи исторгнута от первых сущих, она направляется к сущим третьего порядка — в здешний мир, причем ум актуально (ἐνεργείᾳ) пребывает в самом себе, а с помощью души он исполняет все красоты и порядка, бессмертный — с помощью бессмертной, ибо и он, если только останется самим собою, будет вечен благодаря непрестанной деятельности (δι᾽ ἐνεργείας ἀπαύστου).

14. О душах прочих живых существ, кои пали настолько, что оказались в телах животных, скажем, что они тоже по необходимости бессмертны. Даже если это какой-то иной вид души, ей все равно необходимо происходить не иначе, как из жизненной природы, потому что она является для животных причиною жизни. То же самое относится и к душам растений[64]. В самом деле, все души

произошли из одного начала, будучи живыми по природе, бестелесными, не имеющими частей и — сущностями. Если скажут, что, раз душа человека трехчастна[65], она, как составная, неизбежно распадется, то мы ответим, что одни души, очистившиеся, избавятся от того, что на них налипло при рождении, другие же еще долго будут обретаться вместе с этим. А то, что покинуло низменное, не погибнет само, покуда будет существовать то, откуда [оно берет] свое начало, ибо ничто из сущего не погибает.

15. Итак, то, что нужно было сказать для тех, кому требуются доказательства, сказано. А то, что нужно сказать для тех, кому нужна еще и уверенность, подкрепленная свидетельством чувств, надлежит почерпнуть из обширного предания о таких вещах, как божественные оракулы: они повелевают умилостивлять гнев душ, несправедливо обиженных, и воздавать почести мертвым, словно те могут чувствовать, — именно так и поступают все люди по отношению к тем, кто их оставил. И многие души, кои ранее принадлежали людям, покинув тела, не перестали творить добро человеческому роду: основав прорицалища, они всячески оказывают нам помощь и показывают на собственном примере, что остальные души тоже не погибли.

ПРИМЕЧАНИЯ

Перевод выполнен по изданию: Plotini opera, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Oxford, Clarendon Press, t.2, 1977, p. 137–164; был учтен также опыт перевода на немецкий и английский языки: Plotins Schriften. Griechischger Text, deutsche Übersetzung, Anmerkungen. Bd. I von R. Harder, Hamburg, Meiner, 1956; Plotinus, ed. A. H. Armstrong, Cambridge, vol. 4, 1984; Plotinus. The Enneads. Transl. by St. McKenna. London, 1962.

Необычная нумерация глав 81–85 объясняется тем, что этих глав нет в самом первом издании текста Плотина — переводе «Эннеад» на латынь, принадлежащем Марсилио Фичино (Флоренция, 1492 г.), а к изданию Фичино восходит принятое всеми последующими издателями деление текста Плотина на главы. Дело в том, что рукописи «Эннеад» имеют здесь большую лакуну (по изданию Анри-Швицера IV 7, 8, 28–85, 49), которая может быть удачно заполнена с помощью выдержек из труда Евсевия Памфила «Приуготовление к Евангелию», подкрепляющего изложение философии Плотина цитатами из его сочинений (см. Eusebius Pamphili. Praeparatio Euangelica, ed. Karl Mras. Berlin, 1954–56; текст глав 8, 28–84, 28 трактата «О бессмертии души» восстановлен по XV, 22, 49–67, текст 85, 1–49 — по XV, 10, 1–9), и уже некоторые рукописные кодексы,

не относящиеся, правда, к числу самых авторитетных, содержат такое восполнение. Впервые опубликовал текст трактата IV 7 с добавлением глав по Евсевию Ф. Крейцер в 1835 г.

[1] Плотин пользуется здесь языком аристотелевского учения о «естественных местах» (см. О небе, 310a20 сл.); под «простыми телами» и «элементами» (στοιχεῖα) разумеются огонь, воздух, вода и земля.

[2] Ср.: Аристотель. О душе, II 4, 416a5—7: «Что сдерживает огонь и землю, несущиеся в противоположные стороны? Они, конечно, рассеялись бы, если бы не имелось сдерживающего их [начала]. А если оно имеется, то это и есть душа».

[3] Ср.: Платон. Алкивиад I, 129e5.

[4] Плотин имеет в виду стоиков, а под телом, «которое они называют душой» — пневму (см. прим. 11). О стоической аргументации в пользу телесности души см. SVF II 790 (= Nemesius. De nat. hom. cp. 2, p. 46): «...а Хрисипп говорит, что «смерть есть исход души из тела, но ничто бестелесное из тела не уходит, ибо бестелесное не способно соприкасаться с телом, а душа и соприкасается (ἐφάπτεται), и проникает (χωρίζεται) тело, следовательно, душа есть тело», а также SVF II 792 (= Alexander Aphrod. De anima libri mant. p. 117), где приводится около тридцати аргументов, с помощью которых стоики доказывали, что душа есть тело, например: бестелесное не страдает вместе с телом (μὴ συμπάσχειν), следовательно, душа не является бестелесной; бестелесное не может проникать тело, но душа тело проникает, так что она не бестелесна; чем мы дышим, тем мы одушевлены [= живы] (ἐσμὲν ἔμπνοι), душой же мы одушевлены [= живы] (ἔμψυχοι); живые существа не смогли бы существовать без соприродного им дыхания (πνεῦμα), следовательно, душа является этим [дыханием] и т.д.

[5] Аристотель полагал, что должно существовать еще одно, пятое простое тело — эфир, которому свойственно двигаться по кругу, тогда как огню, воздуху, воде и земле — прямолинейно (см. О небе, 269a1).

[6] Мы оставляем без перевода, т.е. не даем русского эквивалента, этот специальный термин, обозначающий здесь способ присутствия умопостигаемого мира в мире материальном. В нашем трактате «логос» в указанном смысле встречается четыре раза, причем как в единственном (IV 7, 2, 25; IV 7, 4, 20), так и во множественном (IV 7, 5, 52; IV 7, 81, 30) числе. В том и другом случае речь идет о принципе активности и организованности телесного мира, но в первом случае акцент делается на противопоставлении двух природ — телесной и бестелесной (и тут ясно, почему логосу «неоткуда приходить, кроме как от души», — потому что именно душа, будучи ближайшей к телесному миру сферой умопостигаемой природы (выше нее — ум), наделяет чувственный мир жизнью, определенностью и всяческой активностью), а употребление этого термина во множественном числе уже напрямую связано с указанием на способ присутствия души в

материальном мире: единая по своей природе душа должна как-то приноровиться к хаотическому миру материи, чтобы суметь его оживить и оформить, — и она приспосабливается к нему с помощью множества логосов, нетелесных принципов творчества и развития находящихся в материальной природе, но принадлежащих природе умопостигаемой; логосы бестелесны, не имеют цвета, запаха, формы, зато благодаря им в мире и возможны все цвета, запахи и телесные формы.

[7] Абзац посвящен критике атомистического учения Демокрита-Эпикура. У издателей Плотина есть разногласия в том, как лучше исправить несколько подозрительный в смысле аутентичности греческий текст. Мы отступаем здесь от текста издания Анри-Швицера и переводим по изданию Хардера, относящего слова τῇ ἑνώσει καὶ ὁμοπαθείᾳ к аподосису фразы (Швицер относит их к протасису), таким образом «единство» и «гомопатия» оказываются аргументами против атомистов, а не приводимыми ими доводами в свою пользу. Плотинова критика атомистов, судя по всему, опирается на стоические и перипатетические аргументы и в развернутом виде может быть представлена следующим образом: душа и тело образуют единство, о чем свидетельствует наша способность чувствовать одно и то же воздействие (ὁμοπάθεια): на тело действует другое тело, а душа при этом чувствует, что на тело нечто воздействует, — в общем виде это схема всякого чувственного восприятия; чтобы чувствование вообще было возможно, атомы тела должны каким-то образом взаимодействовать с атомами души, «страдать вместе с ними», но атомы, по определению «ἀπαθῆ», «не подвержены воздействиям», «не способны страдать», отчего они и не могут ни стать «сострадающими», ни составиться в единство; атомы, будучи замкнутыми в себе монадами, разделенными пустотой, просто «лежат один подле другого» (о термине «соположение» подробнее см. прим. 32), образуя механическое соединение, а не живое целое; душа не только чувствует свое тело, но и саму себя, что было бы невозможно, если бы она состояла из атомов, — как атомы души чувствовали бы сами себя?; из неделимых атомов не получится ни величины, ни тела, но атомисты утверждают, что душа телесна и состоит из неделимых атомов. Плотин использует здесь ряд терминов в чисто стоическом смысле: «единство», «симпатия», «соположение»; термин «гомопатия», т. е. «чувствование одного и того же», близок по значению к термину «симпатия, но у стоиков в таком виде не встречается; аргументы о самоощущении души и невозможности получить величину из неделимых выдержаны в духе перипатетической традиции.

[8] Плотин возвращается к разбору учения стоиков.

[9] См.: SVF I 85 (= Diogenes Laert. VII 134): «Начал во всем сущем они признают два: деятельное и страдательное. Страдательное начало есть бескачественная сущность, то есть вещество, а деятельное — разум, в ней

содержащийся, то есть бог» (цит. по: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1986).

[10] Т. е. и телом (всегда состоящим из формы и материи), и формой-сущностью (самостоятельной и никак не связанной с материей).

[11] Пневма — универсальное понятие стоической физики. Это особое «соединение огня и воздуха» (SVF II 786), горячее, ибо состоит из огня, и разумное, ибо огонь у стоиков — это одно из имен деятельного начала наряду с такими, как «бог», «разум» (см. прим. 9), «Зевс», «судьба»; благодаря своей способности «двигаться одновременно из самой себя и в саму себя» (SVF II 442), пневма связывает (συνέχει) воедино все тела, само существование которых возможно благодаря тому, что она «проникает» их, «смешиваясь» с ними всецело; пневма способна развиваться от состояния неживой природы к живой, т. е. душе; на этой стадии пневма отличается большей «сухостью» (а значит, разумностью, организованностью) по сравнению с пневмой природы.

[12] ἄλλης παρ' ἄλλου δυνάμεως εἰς τὸ ὅλον συντελούσης.

[13] Ср.: SVF II 779 (= Aetius. Plac. IV, 3, 3): «Стоики считали душу разумной горячей пневмой», а также II 773 (= Nemesius. De nat. hom. cp. 2, p. 38): «...стоики говорили, что она есть горячая и огненная пневма».

[14] «Определенное состояние» — одна из четырех стоических категорий. Первой стоики называют «подлежащее» (ὑποκείμενον), второй — «качество» (ποιόν), третьей — «определенное состояние» (πως ἔχον), четвертой — «относительное состояние» (τὸ πρός τι). Все категории на разных уровнях описывают первую, так что душа это πῶς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον, т. е. «определенное состояние качественно определенного подлежащего», где под «качественно определенным подлежащим» разумеется пневма. «Пневмой в определенном состоянии» у стоиков является не только душа, но и «обладание» (ἕξις) и «природа» (φύσις), т. е. неорганическая и органическая, «рождающая» природа (см. прим. 33 и 34).

[15] Термин σχέσις («характер») тоже обозначает структурно-организованное вещество. «Характер» и «обладание» часто употребляются как синонимы, но есть свидетельства, подчеркивающие различие этих терминов: с помощью ἕξις описывается структура с точки зрения собственных возможностей вещи, а с помощью σχέσις — структура в системе внешних для нее отношений. Плотин, как можно заметить, употребляет «определенное состояние» и «характер» как синонимы, и не очень ясно, учитывает ли он при этом какие-то тонкости философского творчества стоиков.

[16] Ср.: SVF II 1047 (= Alexander Aphrod. De mixtione p. 226, 10 Bruns), где знаменитый последователь и толкователь Аристотеля Александр Афродисийский (кон. II – нач. III в. н. э.), оказавший немалое влияние на Плотина, явно склоняется к такому же выводу, пытаясь уточнить, в каком смысле стоический бог может называться формой материи,

силой материи, и чьей формой будет бог во время мирового пожара, когда, согласно стоикам, останется только один всепоглощающий огонь, и не является ли превращение огня опять в мир сущих вещей умиранием бога.

[17] Имеется в виду, что движение всякого простого тела однообразно.

[18] Обдумывая возможные аргументы стоиков, Плотин использует специфические термины из их философского словаря. Оппозиция произволения (προαιρέσεις) — логосы (λόγοι) связана, как представляется, с различением движений по природе, естественных, и по выбору, этических, которые совершает телесная душа стоиков, причем под «логосами» Плотин, по-видимому, имеет в виду «сперматические логосы» стоиков, двигающие и организующие бездеятельную и бескачественную материю. Душа, будучи особым образом организованной пневмой, тоже кое в чем подчиняется логосам: результатом действия логосов является чувственное восприятие, рост и старение, здоровье и болезнь и все функции организма.

[19] Ср.: Аристотель. О душе, III 2, 426 b 19.

[20] Согласно школьной стоической догме, душа состоит из восьми частей: пяти чувств, речевой способности, породительной способности и ведущего начала (τὸ ἡγεμονικόν). Ведущее начало — наиглавнейшая часть души; в нем возникают представления и побуждения, из него «исходит разум» (см. SVF II 837). В ведущем начале собирается и анализируется поступающая от органов чувств информация, а располагается оно в сердце.

[21] Ср.: Платон. Теэтет, 191d5—7: «И то, что застывает в этом воске, мы помним и знаем, пока сохраняется изображение этого, когда же оно стирается или нет уже места для новых отпечатков, тогда мы забываем и больше уже не знаем».

[22] Ср.: SVF II 854 (= Aetius. Plac. IV, 23, 1): «Согласно стоикам, претерпевания (πάθη) возникают в пораженных местах (ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις), а чувства (αἰσθήσεις) — в ведущем начале». Иными словами, имеется в виду различие между нервным возбуждением, возникающим в теле от физического раздражителя (раздражение кожи от ожога, вибрирование барабанной перепонки уха под воздействием звуковой волны, восприятие световых лучей сетчаткой глаза и т. д.) и собственно ощущением (слышанием звучащего, видением освещенного, болью от ожога), возникающим в душе.

[23] Ср.: Платон. Федон, 79с2—3: «Душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства (ведь исследовать с помощью тела и с помощью чувства — это одно и то же)».

[24] Ср.: Аристотель. О душе, I 3, 407а18—19: «Каким образом ум будет мыслить делимое при помощи неделимого или неделимое делимым?»

[25] Ср.: Аристотель. О душе, I 3, 407 а 15.

[26] Ср.: SVF I 140: «Согласно ему (Диогену Вавилонскому), Хрисипп и Зенон утверждали, что душа питается из крови, сущностью же ее является пневма».

[27] Цитата из Гомера. См.: Одиссея, VII, 555.

[28] Вслед за целомудрием под вопросом оказывается еще одна добродетель — справедливость.

[29] См.: SVF II 325 (= Aetius. Plac. I, 9, 7): «По мнению стоиков, материя является телом».

[30] См.: IV 7, 5, 24–52.

[31] Ср.: SVF I 102: «При смешении два вещества проницают друг друга насквозь, а не только прилегают и охватывают друг друга (как пишет Хрисипп в I книге Физики); так, если в море упадет малая капля вина, то она в нем растворится, сколько ни сопротивлялась» (цит. по: Диоген Лаэртский, VII 151, пер. М. Л. Гаспарова).

[32] Ср.: SVF II 471. (= Stobaeus. Eclogae I, p. 153,24): «Стоиками различаются «соположение», «проницание», «смешение» и «слияние». «Соположение» (παράθεσις) — это соприкосновение тел боками, что можно видеть, когда ссыпают в кучу пшеницу, ячмень или чечевицу, — там каждое зернышко лежит подле другого, то же самое наблюдается в кучах прибрежной гальки и песка. «Проницание» (μίξις) — это взаимное пронизывание двух или более тел целиком, при сохранении присущих им свойств, как это бывает с огнем и раскаленным железом, ведь тут оба тела пронизывают друг друга цело нацело. Подобно этому обстоит дело и с нашими душами: они проникают наши тела целиком, ибо стоики полагают, что тело должно проникать тело. Далее, «смешением» (κρᾶσις) они называют пронизывание двух или более жидких тел при сохранении их свойств. Причем «проницание» бывает, когда смешиваются и сухие тела тоже, например, огонь и железо, душа и объемлющее ее тело, а «смесь» — только когда смешиваются жидкости, ибо в результате смеси выявляются качества каждой из смешанных жидкостей, например, вина, меда, воды и уксуса и всего в этом роде. Что свойства смешанных тел в смеси сохраняются, станет ясно, если суметь отделить их друг от друга: если опустить в вино, смешанное с водой, бродильную губку, то вода отделится от вина, так как вода вберется в губку. «Слияние» же (σύγχυσις) бывает, когда происходит изменение свойств двух или более слитых тел, как это бывает при составлении благовоний и лечебных снадобий».

Ср. также противопоставление κρᾶσις и παράθεσις в SVF II 473 (= Alexander Aphrod. De mixtione, p. 216, 14 Bruns): «[Хрисипп] полагает, что такого рода проникновение смешанных тел возникает, когда они проходят друг друга насквозь, так что никакая частичка не остается без участия во всех [остальных, участвующих] в такого рода смеси; ибо еще не

будет никакого смешения, если все произойдет не так, но тогда получится „соположение"».

[33] Ср.: SVF II 806. «Природа»-φύσις в философии стоиков обозначает пневму на таком уровне ее организации, когда она «движется» и «рождает». «Природа» является причиной всяческого роста и питания, она управляет жизнью растений, жизнью человеческих эмбрионов пока они не появились на свет (в момент рождения, с первым глотком свежего воздуха, у младенца образуется душа, а до этого жизнью его в утробе матери управляла «природа»), а также жизнью всего космоса, который, согласно воззрениям стоиков, является огромным живым существом.

[34] Термин ἕξις (от ἔχω, «иметь», «держать») использовался стоиками для передачи единства всякой телесной структуры. Это тоже «пневма в определенном состоянии», но на начальном этапе своего развития (вся цепочка состоит из трех этапов: «обладание»—«природа»—«душа»), когда она обладает способностью «возвращаться к себе самой» и «связывать тела», т. е. делать вещественные образования именно телами, со своей структурой, твердостью, упругостью, определенными качествами и свойствами.

[35] Так, по-видимому, можно интерпретировать мнение стоиков о том, что из ведущего начала души «исходит разум» (SVF II 837); см. также SVF I 374, 377.

[36] Учение о первичности сущего в действительности (ἐνεργείᾳ, «актуально» или, делая кальку с греческого, «энергийно», как часто переводил А. Ф. Лосев) по сравнению с сущим в возможности (δυνάμει, «потенциально») Плотин воспринял от Аристотеля; в связи с аргументацией Плотина в данной главе интересно для сопоставления иметь в виду восьмую главу из IX книги «Метафизики», где Аристотель подробно разбирает, в каком смысле сущее в действительности первично, и по ходу своего рассуждения отмечает, что «всегда есть нечто первое, что приводит в движение, а это движущее уже существует в действительности» (1049a26—27).

[37] Ср.: Аристотель. О душе, II 2, 414a20—21: «Душа есть не тело, а нечто принадлежащее телу».

[38] По всей видимости, Плотин судит о пифагорейском учении о душе-гармонии на основании текстов Платона и Аристотеля, см.: Платон. Федон, 86a—d; Аристотель. О душе, кн. I, гл. 4.

[39] Вся плотиновская критика пифагорейцев представляет собой сводку критических положений, высказанных против пифагорейского учения о душе-гармонии Платоном и Аристотелем. Так, на первичность души и вторичность гармонии указывал Платон: «Сперва рождается лира, и струны, и звуки, пока еще негармоничные, и лишь последней возникает гармония и первой разрушается» (Федон, 92b7—c2); «душа возникла у нас раньше тела, тело же — позже и потому оно вторично, так что властвует душа, а

тело по своей природе должно находиться у нее в подчинении» (Законы, 896c2—3).

[40] Ср.: Платон. Феон, 94b4—e6: «Я говорю вот о чем: если, например, у тебя жар и жажда, душа влечет тебя в другую сторону и не велит пить, если ты голоден — не велит есть, и в тысяче других случаев мы видим, как она действует вопреки телу ... она ... властвует над всем тем, из чего, как уверяют, она состоит, противится ему чуть ли не во всем и в течение всей жизни всеми средствами подчиняет своей власти и то сурово и больно наказывает, заставляя исполнять предписания врача или учителя гимнастики, то обнаруживает некоторую снисходительность, то грозит, то увещевает, обращаясь к страстям, гневным порывам и страхам словно бы со стороны».

[41] Ср.: Аристотель. О душе, I 4, 408a2: «Правильнее всего говорить о гармонии по отношению к здоровью и вообще по отношению к телесным достоинствам, чем по отношению к душе».

[42] Этот аргумент тоже принадлежит Аристотелю: «Также нелепо считать душу пропорцией смешения; ведь пропорция смешения элементов в мясе другая, чем в костях, в результате получится, что [тело] имеет много душ, расположенных по [частям] всего тела» (О душе, I 4, 408a14—17).

[43] Аристотель. О душе, II 1, 412a27—b1.

[44] По учению Аристотеля, в душе есть три способности (δυνάμεις): мыслящая, ощущающая и питательная (или «растительная»), которые сам Аристотель иногда называет «душами»: душа мыслящая, душа ощущающая, душа растительная (дело последней — «производить потомство и пользоваться пищей»). Любопытно, что разбирая аристотелевское учение о душе, Плотин следует его собственному совету: «Тому, кто хочет произвести исследование о способностях души, необходимо привлечь каждую способность в отдельности — что она такое? Далее соответствующим образом [расследовать то, что с каждой способностью] непосредственно связано, и другие [вопросы]» (О душе, II 4, 415a14—16).

[45] Платон. Тимей, 28a3—4.

[46] Платон. Федр, 245c9.

[47] Платон. Федон, 88b5—6.

[48] Платон. Государство, 547b6—7.

[49] Ср. платоновское описание «занебесной области» из «Федра»: «Эту область занимает бесцветная, лишенная очертаний, неосязаемая сущность, подлинно сущая» (247c6—7).

[50] Платон. Государство, 521a4.

[51] Платон. Пир, 209a3—4.

[52] Ср.: Платон. Государство, 611b10—c1: «Чтобы узнать, какова душа на самом деле, надо рассматривать ее не в искаженном состоянии, в котором она пребывает из-за общения с телом и разным иным злом...»

[53] Эмпедокл. Фр. В 112.4.

[54] Платон. Федр, 247e2.

[55] Платон. Федр, 247d6.

[56] «Этой вещи» — т. е. душе.

[57] Это выражение («не положено получить в удел смерть») Платон вкладывает в уста демиурга, когда тот обращается с речью к богам (см. Тимей, 41b4).

[58] Ср.: Платон. Федон, 105d10—11: «Душа никогда не примет противоположного тому, что всегда привносит сама».

[59] Ср.: SVF II 809 (= Arius Didymus. epit. phys. fr. 39 Diels): «Они говорят, что душе надлежит родиться и погибнуть. Но погибает она не сразу освободившись от тела, а некоторое время продолжает существовать самостоятельно; душа людей усердных и дельных (σπουδαίων) — вплоть до освобождения всех душ в огне, а душа невежд (ἀφρόνων) — в течение некоторого времени. Про то, что души продолжают существовать, они говорят так: мы продолжаем существовать, хотя души и отделяются от тела, но сущность их как душ почти не изменяется, а души невежд и неразумных животных гибнут вместе с телом», а также SVF II 810 (= Aetius. Plac. IV, 7, 3): «Стоики утверждают, что по выходе из тел душа еще не погибает; более слабая становится ничтожной связкой (ἀμαυρὸν σύγκριμα), — такая душа у людей невежественных, а более крепкая (которая у людей мудрых) живет вплоть до мирового пожара». Отметим, что превращение душ людей неразумных (а таковых безусловное большинство, если вспомнить, каков был у стоиков идеал мудреца (σοφός)) в «ничтожную связку» и следует понимать как их «смерть», — это переход пневмы с «душевного уровня» организации на уровень «природы» и «обладания».

[60] Весьма необычное с точки зрения классической стоической традиции мнение. Арий Дидим сообщает, что стоики признавали существование мировой души (но называли ее «эфиром и воздухом»), — она окружает море и землю и представляет собою их «испарение»; некоторые стоики полагали, что мировая душа вечна, прочие же души «смешиваются после своей кончины с той» (SVF II 821). Олимпиодор в своем комментарии на платоновского «Федра» также приводит мнение стоиков о бессмертии мировой души и смертности душ «частичных» (цит. по: Poseidonios. Die Fragmente. Hrsg. von. W. Theiler. Bd. II. Erläuterungen. Berlin; New-York, 1982, p. 326). Совершенно ясно, что в данном случае речь идет не о древних стоиках, а о каком-то неортодоксальном варианте стоического учения, испытавшем заметное влияние платонизма, но при этом не ясно, кого же из стоиков имеет Плотин в виду. A. Graeser, отметив, что на этот вопрос нет ответа, в качестве гипотезы предлагает считать автором этого учения о бессмертии мировой души знаменитого на рубеже тысячелетий стоика Посидония (135—51 гг. до н. э.), опираясь на свидетельство Гермия Александрийского об

античных комментаторах «Федра», среди которых был и Посидоний: Посидоний приписывал Платону учение о бессмертии только мировой души, но очевидно, что такая точка зрения для Платона невозможна, так не лучше ли предположить, что это мнение было приписано Платону by a man who himself believed this to be the case (A. Graeser. Plotinus and the Stoics. Leiden, 1972, p. 45). Свидетельство Гермия включено в оба издания фрагментов Посидония (fr. 290 Edelstein-Kidd; fr. 393 Theiler), а W. Theiler как фрагмент Посидония включил также и цитированное выше свидетельство Ария Дидима (SVF II 821; fr. 351 Theiler). По всей видимости, Плотин и в самом деле направляет стрелы своей критики против учения, сложившегося в школе Посидония, но с помощью Гермия должным образом обосновать эту гипотезу вряд ли возможно, ведь Гермий приводит толкование Посидония только на одно место (245c5) из платоновского «Федра», а не излагает нам, как Посидоний в целом понимал учение Платона о душе.

[61] См.: Платон. Федон, 72e—3a.

[62] Ср.: Платон. Федон, 78c1—2: «Рассеянию подвержено все составное и сложное по природе — оно распадается таким же образом, каким прежде было составлено».

[63] Здесь Плотин использует образы из диалога Платона «Пир» (206c—e).

[64] Во времена Плотина это было достаточно дерзким утверждением. Платоник Альбин (II в. н. э.), автор популярного «Учебника платоновской философии», известного Плотину, пишет в своем учебнике (гл. XXV.5) так: «Что бессмертны души разумных существ — это у Платона можно считать твердо установленным; а вот бессмертие душ существ неразумных сомнительно», а чуть ниже и прямо заявляет, что души неразумных существ «смертны и тленны» (см.: Альбин. Учебник платоновской философии. Пер. Ю. А. Шичалина. — В кн.: Платон. Диалоги. М., 1986).

[65] Имеется в виду традиционное платоническое деление души на три части: разумную, вожделеющую и пылкую (см.: Платон. Государство, 439d—e).

Никулин Дмитрий Владимирович, (род. в 1962 г. в Новосибирске), кандидат философских наук, специалист в области истории метафизики и математики периода античности и Нового времени; в 1985 г. окончил факультет физико-математических и естественных наук Университета Дружбы народов им. Патриса Лумумбы (Москва); учился в аспирантуре Института истории естествознания и техники, в мае 1987 г. поступил в очную аспирантуру Института философии АН СССР, по окончании которой защитил кандидатскую диссертацию по теме «Проблема времени в науке и философии XVII в.»; в разное время был сотрудником Института философии (Москва), Института философии и права (Новосибирск); читал лекции в ряде научных центров Европы и Америки. Среди важнейших публикаций: «Понятие „теперь" в метафизике античности, средневековья и Нового времени». // Время, истина, субстанция: от античной рациональности к средневековой. М., 1991; «Пространство глазами ученых и теологов (XVII в.)» // Традиции и революции в истории науки. М., 1991; «Теория предельного обоснования в трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля: философия как строгая наука». // Наука в зеркале философии XX века. М., 1992; монография «Пространство и время в метафизике XVII века». Новосибирск, 1993.

Трактат Плотина «Разнообразные рассуждения» публикуется по изданию: «Историко-философский ежегодник». М., 1994.

РАЗНООБРАЗНЫЕ РАССУЖДЕНИЯ [1] (III 9)

1. «Ум, — говорит Платон, — созерцает идеи в живом существе [2]. Демиург, — говорит он далее, — замыслил, чтобы созерцаемое умом в живом существе [3] содержалось бы также и во всей вселенной» [4]. Не говорит ли тем самым Платон, что идеи уже существуют до ума и что ум мыслит их как уже существующие? В таком случае следует прежде всего выяснить, не является ли оно — я имею в виду живое существо — не умом, но чем-то отличным от ума. В самом деле, ум — созерцающее, поэтому мы скажем, что живое существо — не ум, а само мыслимое и еще скажем, что созерцаемое находится вне ума. Значит, он обладает образами, а не истинно сущими, раз истинно сущие находятся там. Ибо там, гово рит Платон, в живом существе, где есть идея всякого сущего, есть и истина [5]. И если оба различаются между собой, то не поскольку разделены, но поскольку просто различны. Далее, ничто

не препятствует утверждать, что оба суть одно и различаются только в мышлении, коль скоро одно мыслимое, другое — мыслящее. Ведь Платон не говорит, что то, на что он взирает, находится всецело в другом, но в том, в чем находится мыслимое в самом себе [6]. Однако ничто не препятствует и утверждать: мыслимое есть ум в неподвижности, единстве и покое, тогда как природа ума, созерцающая пребывающий в себе ум, есть из него происходящая энергия, которая его созерцает. Созерцая неподвижный ум, она является как бы его умом, поскольку мыслит его. Но этот мыслящий ум является и самим умом и, в ином отношении, мыслимым, через подражание. Поэтому это и есть «замысленное», а созерцаемое там, в живом существе, ум производит в космосе как четыре вида животных [7]. Однако Платон, как кажется, неявно делает замышляющее отличным от двух других начал. Иные, впрочем, полагают единым все три — живое существо, ум, замышляющее. Как и во многом другом, в зависимости от различия исходных предпосылок, троичность понимают по-разному. О первых двух сказано, но что есть третье, «замыслившее» само создать, произвести и разделить то, что созерцается умом в живом существе? Вполне возможно, чтобы в одном отношении ум был разделяющим, в другом — чтобы разделяющее не было умом: ведь поскольку разделяемое происходит от него, он — разделяющий, по поскольку сам ум остается неделимым, разделяется же то, что происходит от него, — а это души, — то разделяющей на многие души оказывается всеобщая душа [8]. Поэтому и говорит Платон, что разделение присуще третьему и находится в третьем, потому что оно замыслило и это — размышление — дело не ума, но души, обладающей раздельной деятельностью или энергией в раздельной природе [9].

2. Подобно тому, как единое знание не распадается и не дробится при разделении его на отдельные предметы умозрения, но каждый содержит в возможности все целое, в котором начало и конец — одно и то же, так и всякий человек должен стремиться сделаться таковым же, коль скоро начала в нем суть также и концы и все вместе и все целиком тяготеет к наилучшему в его природе. Ставший таковым пребывает там, в высшем мире: ведь посредством этого лучшего в нем, когда им обладает, он соприкасается с тем высшим миром.

3. Всеобщая душа [10] ниоткуда не пришла и никуда не ушла, ибо не было никакого «где». Рядом с ней, однако, возникло тело и стало ей причастным. Поэтому и Платон нигде не говорит, что она в теле, но что тело — в ней [11]. Другим же душам есть откуда прийти, а именно из всеобщей души, а также и куда уйти, куда нисходить и

ходить кругом, есть и куда восходить. Всеобщая же душа всегда наверху, где ей свойственно быть по природе: за ней по порядку следует вселенная, как находящаяся вблизи нее, так и пребывающая под солнцем. И так частичная душа просвещается, когда бывает влекома к тому, что прежде нее, поскольку ей доводится встретиться с сущим, — когда же она встречается с тем, что после нее, она приближается к не-сущему. Это происходит, когда она стремится к себе, потому что, желая приблизиться к себе, она творит свой образ, не-сущее, становясь как бы бредущей в пустоте и более неопределенной, а неопределенный этот образ во всех отношениях неясен. Ведь он всецело лишен понимания и разумения и отстоит далеко от действительности. Когда же она находится в середине, в своей собственной области, она взирает снова, как бы во второй раз и создает образ и, возрадуясь, входит в него [12].

4. Итак, почему из единого является множество? Потому, что единое — повсюду: ведь нет ничего, где бы его не было. И потому единое все наполняет, так что оно — многое, а скорее — уже все. Если бы единое было только повсюду, то было бы всем, но коль скоро оно также и нигде, то все возникает через него, поскольку единое — повсюду, но и отлично от единого, поскольку единое — нигде. Однако отчего оно не только повсюду, но к тому же и нигде? Оттого, что прежде всего должно быть единое. И поэтому оно должно все наполнять и все производить, не будучи всем тем, что производит.

5. Сама душа должна быть как бы зрением; видимое же ею — ум. Прежде чем зрит неопределенная, однако по природе тяготеющая к мышлению, она выступает таким образом как материя по отношению к уму [13].

6. Мысля самих себя мы, очевидно, созерцаем мыслящую природу, а иначе мы бы обманывались в том, что мыслим. Поэтому если мы мыслим и притом мыслим самих себя, мы мыслим мыслящую природу, а потому до этого нашего мышления есть мышление как бы находящееся в покое. И есть мышление сущности, и есть мышление жизни, так что и до этой жизни и сущности есть другая сущность и жизнь. Поэтому то, что созерцало, было чистой деятельностью или энергией. Если же вовлеченные в мышлении энергии суть разумные сущности, мыслящие самих себя, то мы сами в действительности составляем мыслимое, а их мышление дает образ.

7. Первое есть возможность движения и покоя, а потому оно превыше их. Зато второе и неподвижно, и движется вокруг того, ум же — вокруг второго [14]: будучи иным сущим, он направляет мышление на отличное от него; единое же мышления не имеет. Мыслящее

двойственно, даже если мыслит самое себя и к тому же ущербно, потому что благо имеет в мысли, а не в существовании.

8. Действительность или энергия для всякой вещи, переходящей из возможности в действительность, есть то, что всегда одно и то же, пока эта вещь существует. Поэтому и телам присуща завершенность, как, например, огню. Однако она не может существовать всегда, потому что тела имеют материю. То же, что является несоставным и действительно, существует всегда. Впрочем, само пребывающее в действительности может в ином отношении быть в возможности.

9. Между тем, первое, находящееся по ту сторону бытия, не мыслит [15], тогда как ум — сущее, и в нем есть движение и покой. Ведь первое ни к чему не имеет отношения, но все прочее относится к нему, останавливаясь в неподвижности и двигаясь вокруг него, ибо движение есть стремление, — однако первое ни к чему не стремится, да и к чему ему стремиться, коль скоро оно — наивысшее? В таком случае, оно и не мыслит себя самое? Или же каким-то образом обладает самим собой и, как обыкновенно говорят, наделено мышлением? Впрочем, говорят также, что нечто обладает самим собой не потому, что мыслит, но потому, что взирает на первое. Однако существует первичная энергия, которая и есть само мышление. В таком случае, коль скоро она — первичная, нет необходимости чему-либо быть раньше. Но тогда то, что порождает ее выше ее, так что мышление — второе после него. Ведь не мышление — первичное чтимое, и даже не все мышление в целом, — но мышление блага. Значит, благо — по ту сторону мышления. Но в таком случае благо не будет обладать сознанием самого себя. Тогда что является его сознанием и постигает ли оно его как благое или же нет? Если как благое, то само благо уже есть прежде сознания. Если таковым его делает сознание, то прежде сознания не будет блага, так что и само сознание не будет существовать, не будучи сущим от блага. Что же, в таком случае оно даже и не наделено жизнью? Про него нельзя сказать, что оно наделено жизнью, а если и можно, то в том только смысле, что оно дает жизнь. Постигающее же самое себя и мыслящее себя — второе: оно постигает себя для того, чтобы посредством этой деятельности могло понимать себя. Поэтому если оно познает себя, то должно было быть прежде неведомым самому себе и ущербным по своей природе, получающим завершение посредством мышления. Значит, единое должно быть лишено мышления — ведь прибавление чего-либо означает наличие недостатка и ущербность.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Трактат Плотина Ἐπισκέψεις διάφοροι является 13-м в хронологическом порядке (т. е. относится к ранним) и замыкает первую половину «Эннеад». В нем девять — вероятно, по числу сочинений в каждой «девятке» — отрывков, написанных, по-видимому, в разное время: все, что не вошло в другие работы, Порфирий собрал в III 9. Поэтому, с одной стороны, перед нами разрозненные и почти что не связанные друг с другом фрагменты, с другой же — поистине золотая россыпь осколков мыслей Плотина, в которых отражается свет целой его системы философского и теологического умозрения. При переводе трактата на русский язык учтен латинский перевод Марсилио Фичино (Plotini Enneades cum Massilii Ficini interpretatione castigata. Parisiis, 1855, а также английский А. Армстронга (Plotinus. With an English Translation by A. H. Armstrong. In 6 vols. Vol. III. Cambridge (Mass). London. 1980) и немецкий Р. Хардера (Plotins Schriften. Übersetzt von R. Harder. Bd. I. Die Schriften 1—21 der Chronologischen Reihenfolge. Hamburg, 1956).

[2] Первое из «рассуждений» затрагивает вопрос, много обсуждавшийся в неоплатонической школе — об отношении чистых ноэтических форм-идей к уму-нусу. Так, Порфирий придерживался того мнения, что идеи существуют уже прежде ума — в отличие от Лонгина, полагавшего идеи существующими вне и после ума-демиурга (Прокл. In Tim. I, 322). Амелий склонен говорить о возможном разделении в самом уме (Прокл. In. Tim. I, 306). Сам же Плотин учит об уме как единой цельной и неделимой ипостаси, следующей за единым (Ср. II, 9 — «Против гностиков» et passim). Приводимый отрывок представляет живую ткань школьных философских споров и дискуссий по данному вопросу (ср. V, 9, 21).

[3] «О живом существе» — ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον. Под живым существом здесь и далее Плотин разумеет мир умных или ноэтических сущностей, чистых форм или идей. Вместе они образуют вечно живое существо, которое никогда не умирает, ибо имеет источник жизни и деятельности в себе в силу непосредственной близости и причастности единому.

[4] Ср. Платон. Тимей, 39е: «Во всем прочем [космос] уже до возникновения времени являл сходство с тем, что отображал, кроме одного: он еще не содержал в себе всех живых существ, которым должно было в нем возникнуть, и тем самым не соответствовал вечносущей природе. Но и это недостававшее бог решил восполнить, чеканя его соответственно природе прообраза. Сколько и каких [основных] видов [идей] усматривает ум в живом существе, столько же и таких же он счел нужным осуществить в космосе». (пер. С. С. Аверинцева).

[5] Ср. Платон. Федр, 247с—е.

[6] Ср. Платон. Тимей, 30с.

[7] Ср. Платон. Тимей, 39е—40а: «Всего же их [видов] четыре: из них первый — небесный род богов, второй — пернатый, плывущий по воздуху род, третий — водный, четвертый — пеший и сухопутный род».

[8] Порфирий считал, что демиургом является всеобщая душа, полагая, что это его мнение согласно со мнением учителя. Плотин, однако, недвусмысленно говорит, что демиург — это ум II, 3 18; V, 9, 3). В данном случае речь идет о том, что частные души производятся единой всеобщей душой, которая в своем бытии сама зависит от ума.

[9] Достаточно вольная интерпретация отрывка из «Тимея» 35а. Последняя фраза означает, между прочим, что всеобщая душа способна порождать частные или частичные души, не теряя при этом своего единства.

[10] «Всеобщая душа» — ἡ πᾶσα ψυχή или «вселенская, мировая душа». Можно понимать и как «всякая душа». Ср. Платон. Федр, 245с. Гермий (In Plat. Phaedr. 102) сообщает, что первого толкования в древности держался Посидоний, второго — Гарпократион. Однако поскольку для Плотина нет отдельной индивидуальной души, реально сущей самой по себе, но она представляет как ограничение единой всеобщей или мировой души, то оба чтения совершенно равноправны между собой.

[11] Ср. Платон. Тимей, 36d.

[12] О радости, которую испытывает душа, отрешаясь от тела и от не-сущего, неясного и неопределенного, см. IV, 8, 8. О радости душевной см. также: II, 2, 3; VI, 9, 3 и V, 2, 1.

[13] Плотин высказывает мнение, близкое Аристотелю: низшее, в большей степени причастное возможности или потенциальности, является материей по отношению к высшему, в большей мере причастному действительности или энергии, ведь материя — возможность. Однако в трактате II, 4 «О двух материях» Плотин высказывает мысль о наличии двух материй — материи чувственных тел и интеллигибельной материи — инаковости, присущей вечным сущностям, чуждым временности и текучести, но причастным тем не менее возможности и инаковости, — таковы, например, геометрические фигуры. Того же мнения придерживался и Прокл.

[14] Ср. Платон, Письма, II, 312е.

[15] Текст испорчен. Фраза может быть также прочитана как «первое, пребывающее по ту сторону бытия, отлично от богов».

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПОРФИРИЙ. ЖИЗНЬ ПЛОТИНА

(Из книги: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Перевод М. Л. Гаспарова. М., 1986, 2-е изд. С. 427—440)

1. Плотин, философ нашего времени, казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике, и из-за такого своего настроения всегда избегал рассказывать и о происхождении своем, и о родителях, и о родине. А позировать живописцу или скульптору было для него так противно, что однажды он сказал Амелию, когда тот попросил его дать снять с себя портрет: «Разве мало тебе этого подобия, в которое одела меня природа, что ты еще хочешь сделать подобие подобия и оставить его на долгие годы, словно в нем есть на что глядеть?» Так он и отказался, не пожелав по такой причине сидеть перед художником; но у Амелия был друг Картерий, лучший живописец нашего времени, и Амелий попросил его почаще бывать у них на занятиях (где бывать дозволялось всякому желающему), чтобы внимательно всматриваться и запоминать все самое выразительное, что он видел. И по образу, оставшемуся у него в памяти, Картерий написал изображение Плотина, а сам Амелий внес в него последние поправки для сходства: вот как искусством Картерия создан был очень похожий портрет Плотина без всякого его ведома.

2. Часто страдая животом, он никогда не позволял делать себе промывание, твердя, что не к лицу старику такое лечение; и он отказывался принимать териак [1], говоря, что даже мясо домашних животных для него не годится в пищу. В бани он не ходил, а вместо этого растирался каждый день дома; когда же мор усилился и растиравшие его прислужники погибли, то, оставшись без этого лечения, он заболел еще и горлом. При мне никаких признаков этого еще не было; но когда я уехал, то болезнь его усилилась настолько, что и голос его, чистый и звучный, исчез от хрипа, и взгляд помутился, и руки и ноги стали подволакиваться. Об этом мне рассказал по возвращении наш товарищ Евстохий, остававшийся при нем до самого конца; остальные же друзья избегали с ним встреч, чтобы не слышать, как он не может выговорить даже их имен. Тогда он уехал из Рима в Кампанию, в имение Зефа, старого своего друга, которого уже не было в живых; в этом имении хватало для него пропитания, да еще кое-что приносили от Кастриция из Минтурн, где у Кастриция было поместье. О кончине его Евстохий нам рассказывал так (сам Евстохий жил в Путеолах и поспел к нему, лишь когда уже было поздно): умирающий сказал ему: «А я тебя все еще жду», потом сказал, что сейчас попытается слить то, что было божественного в нем, с тем, что есть божественного во Вселенной; и тут змея проскользнула под постелью, где он лежал, и исчезла в отверстии стены, а он испустил дыхание. Было ему, по словам Евстохия, шестьдесят шесть лет; на исходе был второй год царствования Клавдия.

Во время его кончины я, Порфирий, находился в Лилибее, Амелий — в сирийской Апамее, Кастриций — в Риме, и при нем был один только Евстохий.

Если отсчитать шестьдесят шесть лет назад от второго года царствования Клавдия, то время его рождения придется на тринадцатый год царствования Севера. Ни месяца, ни для своего рождения он никому не называл, не считая нужным отмечать этот день ни жертвоприношением, ни угощением; а между тем дни рождения Сократа и Платона, нам известные, он отмечал и жертвами и угощением для учеников, после которого те из них, кто умели, держали перед собравшимися речь.

3. О жизни своей случалось ему в беседах рассказывать нам вот что [2]. Молоком кормилицы он питался до самого школьного возраста и еще в восемь лет раскрывал ей груди, чтобы пососать; но, услышав однажды: «Какой гадкий мальчик!», устыдился и перестал. К философии он обратился на двадцать восьмом году и был направлен к самым видным александрийским ученым, но ушел с их уроков со стыдом и печалью, как сам потом рассказывал о своих чувствах одному из друзей; друг понял, чего ему хотелось в душе, и послал его к Аммонию, у которого Плотин еще не бывал; и тогда, побывав у Аммония и послушав его, Плотин сказал другу: «Вот кого я искал!» С этого дня он уже не отлучался от Аммония и достиг в философии таких успехов, что захотел познакомиться и с тем, чем занимаются у персов, и с тем, в чем преуспели индийцы. Поэтому, когда император Гордиан предпринял поход на Персию, он записался в войско и пошел вместе с ним; было ему тридцать девять лет, а при Аммонии он провел в учении полных одиннадцать лет. Гордиан погиб в Месопотамии, а Плотин едва спасся и укрылся в Антиохии; и оттуда, уже сорока лет от роду, при императоре Филиппе приехал в Рим.

С Геренниeм и Оригеном Плотин заключил уговор никому не раскрывать тех учений Аммония, которые тот им поведал в сокровенных своих уроках; и Плотин оставался верен уговору: хотя он и занимался с теми, кто к нему приходил, но учения Аммония хранил в молчании. Первым уговор их нарушил Геренний, за Геренниeм последовал Ориген (написавший, правда, только одно сочинение о демонах, да потом при императоре Галлиене книгу о том, что царь есть единственный творец); но Плотин еще долго ничего не хотел записывать, а услышанное от Аммония вставлял лишь в устные беседы. Так он прожил целых десять лет: занятия вел, но ничего не писал. А беседы он вел так, словно склонял учеников к распущенности и всякому вздору. Об этом рассказывал нам Амелий; к Плотину он пришел на третий год его преподавания в Риме, в третий год царствования Филиппа, и оставался при нем целых двадцать четыре года, до первого года царствования Клавдия. Бывший ученик Лисимаха, прилежанием он превзошел всех остальных слушателей Плотина: он собрал и записал почти все наставления Нумения [3], большую часть их выучивши на память, а записывая уроки Плотина, составил из этих записей чуть ли не сто книг, которые подарил своему приемному сыну Гостилиану Гесихию Апамейскому.

4. На десятом году царствования Галлиена я, Порфирий, приехавши в Рим из Эллады вместе с Антонием Родосским, нашел здесь Амелия, который уже восемнадцать лет жил и учился у Плотина, но писать еще ничего не решался и вел только записи уроков, да и тех еще до ста не набралось. Плотину в тот десятый год царствования Галлиена было около пятидесяти девяти лет, а мне, Порфирию, при той первой встрече с ним исполнилось тридцать. Еще с первого года царствования Галлиена Плотин стал излагать письменно те рассуждения, которые приходили ему в голову; и к десятому году царствования Галлиена, когда я, Порфирий, впервые с ним познакомился, у него была уже написана двадцать одна книга, но изданы они были лишь для немногих, да и то издавал он их не легко и не спокойно, и назначались они не для простого беглого чтения, а чтобы читающие вдумывались в них со всем старанием. Заглавий он на своих сочинениях не ставил, поэтому каждый озаглавливал их по-своему; а закрепились эти заглавия в таком виде [4]: «О прекрасном», «О бессмертии души», «О судьбе», «О сущности души», «Об уме, идеях и бытии», «О нисхождении души в тело», «Как от первого происходит последующее и о единице», «Все ли души — одна душа», «О благе и о едином», «О трех начальных субстанциях», «О становлении и порядке того, что после единицы», «О двух материях», «Разные наблюдения», «О круговом движении», «О присущем каждому демоне», «О разумном исходе», «О качестве», «Существуют ли идеи частных вещей», «О добродетелях», «О диалектике», «Почему душу можно назвать средним между неделимым и делимым».

Вот какие книги, числом двадцать одна, были уже написаны, когда я, Порфирий, впервые пришел к Плотину, а было ему тогда пятьдесят девять лет. 5. Я провел с ним весь этот год и следующие пять лет (в Рим я прибыл незадолго до этого [5], когда по летнему времени Плотин отдыхал, а не вел беседы, как обычно), и за эти шесть лет, многое рассказав нам в наших занятиях, он в ответ на усердные просьбы Амелия и мои написал две книги «О том, что сущее повсюду одно и то же», тотчас затем — еще две книги «О том, что не может мыслить то, что выше сущего» и «Что есть первое мыслящее и что второе»; а потом написал «О силе и действии», «О бесстрастии бестелесного», «О душе первая книга», «О душе вторая книга», «О душе третья книга, или же О времени», «О созерцании», «Об умопостигаемой красоте», «О том, что вне ума нет умопостигаемого, а также об уме и благе», «Против гностиков», «О числах», «Почему издали вещи кажутся маленькими», «В продолжительности ли счастье», «О всеобщем смешении», «Как существует множественность идей, а также о благе», «О добровольном», «О мироздании», «Об ощущении и памяти», «О родах сущего» первая, вторая и третья книги, «О вечности и времени». Вот какие двадцать четыре книги написал он за эти шесть лет при мне, Порфирии, черпая их содержание из рассматривавшихся у нас в это самое время вопросов, как то ясно из оглавления каждой из этих книг. Вместе с теми двадцатью одной книгами, которые были написаны до нашего приезда, это составляет сорок пять книг. 6. А когда я уехал в Сицилию (дело

было на пятнадцатом году царствования Галлиена), то Плотин написал еще пять книг и переслал их мне: «О счастье», «О провидении», первая и вторая книги, «О познающих субстанциях и о том, что выше их», «О любви». Их он послал мне в первый год царствования Клавдия; а в начале второго года, незадолго до собственной смерти, прислал еще следующие: «В чем зло», «Что делают звезды», «Что есть человек», «Что есть животное», «О первичном благе, или О счастье». Вместе с сорока пятью книгами, в два периода написанными ранее, это составляет пятьдесят четыре книги.

Так как писал он их в разное время, одни — в раннем возрасте, другие — в зрелом, а третьи — уже в телесном недуге, то и сила в них чувствуется разная.

7. Учеников, преданно верных его философии, у небо было много. Таков был Амелий Этрусский, родовое имя которого было Гентилиан; называть себя он предпочитал «Америем», через «р», считая, что пристойнее иметь имя от «америи» [цельности], нежели от «амелии» [беззаботности]. Был Павлин, врач из Скифополя, которого Амелий прозвал Малюткою за то, что он многое услышанное понимал не так. Был и другой врач, Евстохий из Александрии, который познакомился с Плотином уже в его старости и лечил его до самого конца; занимался он только Плотиновыми предметами и вид имел истинного философа. Был с ним и Зотик, критик и стихотворец, выпустивший исправленное издание Антимаха и отлично переложивший в стихи сказание об Атлантиде [6]; он заболел глазами и умер незадолго до Плотина. Был его товарищем и Зеф, родом из Аравии, женатый на дочери Феодосия, Аммониева товарища; он тоже занимался врачеванием, и Плотин его очень любил. Занимался он и политикой, пользуясь в ней немалым влиянием; но Плотин позаботился его от этого отозвать. Жил с ним Плотин по-домашнему и бывал у него в имении, что за шестым верстовым камнем по дороге от Минтурн. Имение это купил Кастриций Фирм, среди наших современников величайший любитель прекрасного, перед Плотином благоговевший, Амелию во всех заботах помогавший как верный слуга, а мне, Порфирию, бывший во всем как родной брат; он тоже был почитателем Плотина, хотя и не оставлял общественной жизни. Слушателями Плотина были даже многие сенаторы, из которых более всех преуспели в философии Орронтий Марцелл и Сабинилл. Из сенаторского сословия был и Рогациан, который проникся таким отвращением к своему образу жизни, что отказался от всего своего имущества, распустил всех рабов, избегал всех знаков своего достоинства: в звании претора, когда он должен был выступать в сопровождении ликторов, он и с ликторами не выступал и об устройстве зрелищ не заботился; дом свой он покинул, ходил по друзьям и близким, там ел и спал, а пищу принимал через день; от такого воздержания и нерадения о себе он заболел подагрою, ослабел до того, что не мог встать с носилок и не мог поднять руки, но пальцами владел куда искуснее, чем ремесленники, ручным трудом зарабатывающие на жизнь. Плотин его очень уважал, отзывался о нем всегда с великими похвалами и ставил его в добрый пример всем занимающимся философией. Был с

Плотином и Серапион Александрийский, поначалу занимавшийся риторикой, а потом еще и философскими рассуждениями, однако так и не сумевший отстать от корыстолюбия и даже лихоимства. Был среди его ближайших товарищей и я, Порфирий из города Тира, которому он даже доверял выправлять свои сочинения.

8. Дело в том, что, написав что-нибудь, он никогда дважды не перечитывал написанное; даже один раз перечесть или проглядеть это было ему трудно, так как слабое зрение не позволяло ему читать. Писал он, не заботясь о красоте букв, не разделяя должным образом слогов, не стараясь о правописании, целиком занятый только смыслом; в этом, к общему нашему восхищению, он оставался верен себе до самой смерти. Продумав про себя свое рассуждение от начала и до конца, он тотчас записывал продуманное и так излагал все, что сложилось у него в уме, словно списывал готовое из книги. Даже во время беседы, ведя разговор, он не отрывался от своих рассуждений; произнося все, что нужно было для разговора, он в то же время неослабно вперял мысль в предмет своего рассмотрения. А когда собеседник отходил от него, он не перечитывал написанного, ибо, как сказано, был слишком слаб глазами, а принимался продолжать с того же места, словно и не отрывался ни на миг ни для какого разговора. Так умел он беседовать одновременно и сам с собою и с другими, и беседы с самим собою не прекращал он никогда, разве что во сне; впрочем, и сон отгонял он от себя, и пищею довольствовался самой малой, воздерживаясь порою даже от хлеба, довольствуясь единою лишь сосредоточенностью ума.

9. Были при нем женщины, всей душой преданные философии: Гемина, у которой он жил в доме, и дочь ее, тоже Гемина, и Амфиклея, вышедшая за Аристона, сына Ямвлиха. Многие мужчины и женщины из числа самых знатных перед смертью приносили к нему своих детей, как мальчиков, так и девочек, доверяя их и все свое имущество его опеке, словно был он свят и божествен. Поэтому дом его полон был подростков и девиц; среди них был и Полемон, о воспитании которого он очень заботился и даже не раз слушал сочиненные им стихи. Он терпеливо принимал отчеты от управителей детским имуществом и следил за их аккуратностью: пока дети не доросли до философии, говорил он, нужно, чтобы имущество их и доходы были при них целыми и неприкосновенными. Но и в стольких своих жизненных заботах и попечениях он никогда не ослаблял напряжения бодрствующего своего ума.

Был он добр и легко доступен всем, кто хоть сколько-нибудь был с ним близок. Поэтому-то, проживши в Риме целых двадцать шесть лет и бывая посредником в очень многих ссорах, он ни в едином из граждан не нажил себе врага. 10. Среди придворных философов бел некий Олимпий Александрийский, недавний ученик Аммония, желавший быть первым и потому не любивший Плотина; в своих нападках он даже уверял, что Плотин занимается магией и сводит звезды с неба. Он замыслил покушение на Плотина, по покушение это обратилось против него же; почувствовав это, он признался друзьям, что в душе Плотина великая сила: кто на него злоумышляет, на тех он умеет обращать собственные их злоумышления.

А Плотин, давая свой отпор Олимпию, только и сказал, что тело у него волочилось, как пустой мешок [7], так что ни рук, ни ног не разнять и не поднять. Испытав не раз такие неприятности, когда ему самому приходилось хуже, чем Плотину, Олимпий наконец отступился от него.

И точно, по самой природе своей Плотин был выше других. Однажды в Рим приехал один египетский жрец, и кто-то из друзей познакомил его с Плотином; желая показать ему свое искусство, жрец пригласил его в храм, чтобы вызвать его демона-хранителя, и Плотин легко согласился. Заклятие демона было устроено в храме Исиды — по словам египтянина, это было единственное чистое место в Риме; и когда демон был вызван и предстал перед глазами, то оказалось, что он не из породы демонов, а из породы богов. Увидевши это, египтянин воскликнул: «Счастлив ты! Хранитель твой — бог, а не демон низшей породы!» — и тотчас запретил и о чем-либо спрашивать этого бога, и даже смотреть на него, потому что товарищ их, присутствовавший при зрелище и державший в руках сторожевых птиц, то ли от зависти, то ли от страха задушил их. Понятно, что, имея хранителем столь божественного духа, Плотин и сам проводил немало времени, созерцая его своим божественным взором. Поэтому он и книгу написал о присущих нам демонах, где пытался указать причины различий между нашими хранителями. А когда однажды Амелий, человек очень богобоязненный, всякое новолуние и всякий праздничный день ходивший по всем храмам, предложил и Плотину пойти с ним, тот сказал: «Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним!», но что он хотел сказать такими надменными словами, этого ни сам я понять не мог, ни его не решился спросить.

11. Распознавать людской нрав умел он с замечательным искусством. Однажды пропало дорогое ожерелье у Хионы, честной вдовы, которая с детьми жила у него в доме; и Плотин, созвавши всех рабов и всмотревшись в каждого, показал на одного и сказал: «Вот кто украл!» Под розгами тот поначалу долго отпирался, но потом во всем признался и принес украденное. О каждом из детей, которые при нем жили, он заранее предсказывал, какой человек из него получится; так, о Полемоне он сказал, что тот будет любвеобилен и умрет в молодости — так оно и случилось. А когда я, Порфирий, однажды задумал покончить с собой, он и это почувствовал и, неожиданно явившись ко мне домой, сказал мне, что намерение мое — не от разумного соображения, а от меланхолической болезни и что мне следует уехать. Я послушался и уехал в Сицилию, где, как я сказал, жил в Лилибее славный муж по имени Проб; это и спасло меня от моего намерения, но не позволило мне находиться при Плотине до самой его кончины.

12. В большом почете он был и у императора Галлиена и у супруги его Салонины. Благосклонностью их он хотел воспользоваться вот для чего: был, говорят, в Кампании некогда город философов, впоследствии разрушенный, его-то он и просил восстановить и подарить ему окрестную землю, чтобы жили в городе по законам Платона, и название город носил Платонополь; в этом городе он и сам обещал поселиться со своими учениками. И такое желание очень легко могло исполниться, если бы не воспре-

пятствовали этому некоторые императорские советники то ли из зависти, то ли из мести, то ли из каких других недобрых побуждений.

13. В разговоре был он искусным спорщиком и отлично умел находить и придумывать нужные ему доводы; но в некоторых словах он делал ошибки, например говорил «памятать» вместо «памятовать» и повторял это по всех родственных словах, даже на письме. Ум его в беседе обнаруживался ярче всего: лицо его словно освещалось, на него было приятно смотреть, и сам он смотрел вокруг с любовью в очах, а лицо его, покрывавшееся легким потом, сияло добротой и выражало в споре внимание и бодрость. Мне, Порфирию, он однажды три дня отвечал на мои вопросы о том, как душа связана с телом, и когда вошел Фавмасий, записывавший в книги его рассуждения на общие темы, и хотел его послушать, но не мог этого сделать, оттого что я, Порфирий, все время перебивал его речь своими вопросами и ответами, то Плотин сказал: «Пока я не решу всех сомнений Порфирия, ничего сказать для книги я не смогу!»

14. Писал он обычно напряженно и остроумно, с такою краткостью, что мыслей было больше, чем слов, и очень многое излагал с божественным вдохновением и страстью, скорее возбуждая чувства, нежели сообщая мысль. В сочинениях его присутствуют скрытно и стоические положения, и перипатетические, особенно же много аристотелевских, относящихся к метафизике; не укрывалась от него никакая проблема ни из геометрии, ни из арифметики, ни из механики, ни из оптики, ни из музыки, хотя сам он этими предметами никогда не занимался.

При занятиях читались ученые записки или Севера, или Крония, или Нумения, или Гая, или Аттика, а из перипатетиков — Аспасия, Александра, Адраста и прочих, кого случится. Но из всего этого он ничего не вычитывал прямо, а всегда по-своему, с переработкой и ссылаясь в исследованиях на мнения Аммония; а потом, быстро насытившись чтением и в немногих словах уделив внимание глубоким проблемам, он вставал с места. И когда ему однажды прочли что-то из книги «О началах» Лонгина Филархея, он сказал: «Филолог Лонгин хороший, философ же никакой!» А когда к нему на занятия пришел Ориген, то он весь покраснел и хотел тотчас же встать с места; Ориген просил его продолжать, но он ответил, что когда говоришь перед тем, кто заранее знает, что ты скажешь, то надо скорее кончать; и, сказав еще несколько слов, закончил занятие.

15. На платоновском празднике я прочитал однажды стихотворение о священном бракосочетании, и так как в нем иное было сказано мистически, а многое — прикровенным образом и по вдохновению, то кто-то заметил, что «Порфирий безумствует»; но учитель при всех объявил мне: «Ты показал себя и поэтом, и философом, и иерофантом!» А когда ритор Диофан стал читать апологию Алкивиада на Платоновом пиру, рассуждая, будто для научения добродетели следует отдаваться наставнику, ищущему любовного соития, то Плотин несколько раз вставал с места, словно собираясь выйти вон, но сдерживал себя, и, лишь когда собрание разошлось, он поручил мне, Порфирию, написать опровержение. Дать мне свое сочинение Диофан не пожелал, так что я написал опровержение, перебирая его доводы по памя-

ти, и прочитал написанное перед теми же слушателями; и Плотин был так доволен, что при всех несколько раз приговаривал:

Так порази его, так, если подлинно светоч ты людям! [8]

А когда Евбул, преемник Платона, прислал из Афин написанное им сочинение по некоторым платоновским вопросам, то Плотин и его велел передать мне для рассмотрения и ответа. Сам же он астрономией по-математически занимался мало, а больше вникал в предсказания звездочетов; да и тут он без колебания осуждал многое в их писаниях, если ловил их на каких-нибудь ошибках.

16. Были при нем среди христиан многие такие, которые отпали от старинной философии, — ученики Адельфия и Аквилина; опирались они на писания Александра Ливийского, Филокома, Демострата, Лида и выставляли напоказ откровения Зороастра, Пикофея, Аллогена, Меса и тому подобных, обманывая других и обманываясь сами, словно бы Платон не сумел проникнуть в глубину умопостигаемой сущности! Против них он высказывал на занятиях очень много возражений, записал их в книге, озаглавленной нами «Против гностиков», а остальные предоставил на обсуждение нам. Амелий написал против книги Зостриана целых сорок книг, а я, Порфирий, собрал много доводов против Зороастра, доказывая, что книг его — подложная, лишь недавно сочиненная, изготовленная самими приверженцами этого учения, желавшими выдать собственные положения за мнение древнего Зороастра.

17. Когда же нашлись в Элладе такие люди, которые стали уверять, будто Плотин присвоил учение Нумения, и об этом сообщил Амелию Трифон, платоник и стоик, то Амелий написал книгу, которую мы озаглавили «Об отличии учения Плотина от учения Нумения». Посвятил он ее Царю, то есть мне: Царем называли меня, Порфирия, потому что на родном моем языке имя мне было Малх, как и отцу моему, а в переводе на эллинский язык оно означало «царь». Потому-то Лонгин, посвящая свою книгу «О побуждении» Клеодаму и мне, Порфирию, написал на ней: «Вы, Клеодам и Малх...»; потому и Амелий, в подражание Нумению, который имя Максим перевел «великий», мое имя Малх перевел «царь» и написал так:

«Амелий Царю желает благополучия! Ты говоришь, что некие именитые мужи шумят изо всех сил, стараясь возвести все учение нашего друга к Нумению Апамейскому. Конечно, ты понимаешь, что из-за них одних я не стал бы и слова говорить: ведь ясно, что от хваленого их красноречия и краснословия можно услышать и такое, будто друг наш пошлый шутник, и такое, будто он подкидыш, и такое даже, будто он всякую самую дрянь выдает за свое добро, но говорится это очевидным образом лишь для того, чтобы над ним поиздеваться. Но ты рассудил, что этим предлогом можно воспользоваться для того, чтобы и наши собственные мнения, хоть они и широко известны, живее восстановить в памяти и доступнее сделать для познания, к пущей славе нашего друга, ибо Плотин нам великий друг. Я согласился и вот вручаю тебе обещанное сочинение, написав его, как ты сам знаешь, за три дня. Отнесись к нему с законным снисхождением: это

не сводка или выборка, извлеченная из сопоставления известных сочинений, а здесь повторено то, что мы узнали при давней нашей встрече, в том же порядке, в каком это было впервые сказано; между тем мысли этого мужа, ныне обвиненного недругами перед нашим согласным взглядом, не так-то легки для схватывания, потому что об одном и том же он говорил в разное время по-разному. Если же я неточным словом сказал о чем-нибудь особенно ему близком, то, я уверен, ты это исправишь без гнева. Ведь получается, что «сколь я ни занят» (как где-то говорится в трагедии), из-за этой розни, возникшей против мнений нашего учителя, мне приходится наводить порядок и давать отпор; но я пошел и на это из одного лишь желания угодить тебе и здесь, как и всюду. Будь же здоров».

18. Это обращение я почел нужным привести здесь для того, чтобы показать, что были в то время и такие, которые не только полагали, что учитель наш тщеславится тем, что позаимствовал у Нумения, но еще и называли его пошлым шутником и презирали за то, что он-де думает одно, а говорит другое, за то, что он чужд всякой софистической броскости и пышности, за то, что говорит он так, словно в домашней беседе, и не торопится выказать свое искусство умозаключений, требуемых от него при рассуждении. Да и я, Порфирий, остался при таком впечатлении, когда в самый первый раз его услышал. Я даже взялся писать ему возражение, стараясь показать, будто и вне ума существует умопостигаемое. Плотин попросил Амелия прочесть ему это возражение и, выслушав, улыбнулся и сказал: «Ну что же, Амелий, придется тебе разъяснять Порфирию его недоумения, возникшие от незнания наших мнений!» Амелий написал тогда немалую книгу «О недоумениях Порфирия», я сочинял на нее возражение. Амелий и на него ответил, и тут, с третьего лишь раза, я, Порфирий, понемногу понял сказанное, написал «палинодию» и прочитал ее при всех на занятиях. С этих-то пор Плотин и книги свои мне доверял, и сам возымел желание излагать свои мнения более расчлененно и подробно. Да и Амелий после этого стал охотнее писать книги.

19. А какого мнения о Плотине держался Лонгин, судивший главным образом по тому, что я сообщал о нем в письмах, это виднее всего из одного отрывка послания Лонгина ко мне. Написано в нем вот что. Он приглашает меня приехать из Сицилии к нему в Финикию и привезти с собою книги Плотина. «Можешь, если захочешь, послать их с кем-нибудь, — пишет он, — но лучше привези их сам. Я не перестану просить тебя снова и снова: поезжай лучше ко мне, чем куда-нибудь еще. Не хочу манить тебя чем-нибудь особенным — ведь уж никак не надежда на какую-то мудрость может привести тебя ко мне! — но и места здесь давно тебе привычные, и воздух хорош при нездоровье, на которое ты жалуешься, и все иное есть, на что ты можешь рассчитывать: ни нового от меня не жди, ни старого, что прошло и не вернется, как ты пишешь. Писцы здесь так редки, что за все это время, клянусь богами, я с трудом сумел достать и переписать для себя остальные сочинения Плотина, да и то писцу пришлось бросить все дела и заниматься только этим. Теперь, кажется, у меня есть все, что ты в последний раз прислал, но в очень несовершенном виде, по-

тому что ошибок там безмерное множество. Я было надеялся, что друг наш Амелий сам выправит ошибки писцов, но он предпочел заниматься чем угодно другим, только не этим. Поэтому хоть мне и больше всего хотелось бы разобраться в книгах «О душе» и «О бытии», но, как это сделать, не знаю: они больше всего пестрят ошибками. Поэтому мне очень хотелось бы получить их от тебя в надежном списке: я их только сверю и отошлю обратно. Но повторяю еще раз: не присылай их, а лучше сам приезжай и с ними и со всеми остальными книгами, которые ускользнули от Амелия. Все, что вез Амелий, я, конечно же, постарался приобрести: как же было не приобрести сочинений такого человека, достойных всяческой чести и уважения? Ведь я об этом и прямо тебе говорил, и писал тебе в Тир и в дальние твои поездки: в содержании с ним я далеко не во всем согласен, но и слог его, и густота мыслей, и философичность исследований бесконечно дороги мне и любезны, так что я считаю, что книги эти должны быть в великом почете у всех пытателей истины». 20. Я сделал эту пространную выписку, чтобы показать, как отзывался о Плотине самый тонкий ценитель нашего времени, у всех остальных современников решительно осуждавший едва ли не все ими написанное. А поначалу и он судил о Плотине пренебрежительно, потому что многого не знал: и в книгах, полученных от Амелия, он подозревал ошибки лишь потому, что не был знаком с Плотиновым обычаем выражаться, ибо, уж конечно, списки Амелия, сделанные с автографов, были так же безошибочны, как и прочие.

Следует привести и еще одну выписку из сочинений Лонгина о Плотине, Амелии и других современных философах, чтобы яснее стало, как судил о них этот муж, столь славный и строгий. Называется книга «О пределе», посвящается Плотину и Амелию Гентилиану, а начинается так: «Много в мое время, Марцелл, было на свете философов, особенно же много в пору ранней моей молодости. Нынче в этой области такое оскудение, то и сказать трудно; а когда я был мальчиком, то еще много было мужей, отличавшихся в философских занятиях, и мне со всеми ними довелось видеться, потому что с детства я сопровождал моих родителей во всех их поездках по разным местам и, посещая многие края и города, встречался с теми философами, какие были тогда в живых. Одни из них старались излагать свои взгляды в сочинениях, надеясь оставить их на пользу потомкам, а другие довольствовались тем, что предоставляли ученикам подводить желающих к пониманию их взглядов. К числу первых принадлежали: платоники Евклид, Демокрит, Прокулин (который жил в Троаде), а также Плотин и друг его Амелий Гентилиан, которые и по сей день преподают в Риме; стоики Фемистокл и Фебион, а также Анний и Медий, которые еще недавно были в расцвете сил; а из перипатетиков Гелиодор Александрийский. Ко второму роду принадлежали: платоники Аммоний и Ориген, с которыми провел я много времени и которые очень сильно возвышались над своими современниками, а затем преемники по афинской Академии Феодот и Евбул (кое-что писали и они, например Ориген — «О демонах», Евбул — «О Филебе, Горгии и Аристотелевых возражениях на платоновское «Государство»»; но этого недостаточно, чтобы причислить их к

тем, кто вырабатывали свое учение письменно, потому что занимались они этим лишь мимоходом и писательская забота была у них не главной); стоики Гермин и Лисимах, а также доныне живущие в Риме Афиней и Мусоний; и, наконец, перипатетики Аммоний и Птолемей, образованнейшие люди своего времени (особенно Аммоний, с которым никто не мог сравниться в широте знаний), не писавшие, однако, никаких учебных сочинений, а только стихи да похвальные речи, да и те, мне кажется, дошли до нас лишь вопреки их желанию, потому что вряд ли они хотели прославиться в потомстве такими сочинениями, когда не пожелали сохранить свои мысли в книгах более значительных и важных. Далее, из сочинителей книг одни лишь собирали и переписывали то, что оставили предки, — таковы Евклид, Демокрит, Прокулин; другие старательно припоминали всякие мелочи из древней истории и подбирали их одна к одной, заполняя целые книги, — таковы Анний, Медий и Фебион; но и те и другие заслужили известность больше отделкой слога, чем складом мысли, равно как и Гелиодор, который тоже в разработке рассуждений ничего не прибавил к услышанному от предшественников. Подлинное же писательское рвение обнаружили как в изобилии затронутых ими вопросов, так и в особенном своем способе их рассмотрения лишь Плотин и Амелий Гентилиан: первый из них, как нам кажется, достиг в разработке платоновских и пифагорейских положений гораздо большей ясности, чем была до него, далеко превзойдя подробностью своих сочинений и Нумения, и Крония, и Модерата, и Фрасилла; а второй, следуя по его словам и занимаясь теми же положениями, что и он, был неподражаем в отделке частностей и особенно усердствовал в обстоятельности слога, в полную противоположность своему учителю. Только их сочинения мы и считаем заслуживающими изучения, что же касается всего остального, то станет ли кто ворошить эти книги вместо того, чтобы обратиться к их источникам, если здесь к ним ничего не добавлено ни в предметах, ни в доказательствах, если даже не собрано немногое из многого и не отделено лучшее от худшего? Именно таким отбором мы сами и занялись, когда написали возражение Гентилиану «О Платоновой справедливости» и разобрали книгу Плотина «Об идеях». При этом у нас и у них был общий товарищ — Царь из города Тира, сам немало поработавший по Плотинову образцу; соглашаясь с Плотином больше, чем позволяли наши уроки, он попытался в своем сочинении показать, что Плотиново учение об идеях лучше, чем наше, а мы в свою очередь возразили ему в должной мере, упрекнув его за перемену образа мыслей и задев попутно многих его единомышленников. То же самое сделали мы и в нашем письме к Амелию величиною с целую книгу, которым мы отвечали на его письмо из Рима, им самим озаглавленное «О характере Плотиновой философии»; мы же для нашего сочинения удовольствовались самым простым заглавием, назвав его «Послание к Амелию». 21. Таким образом, Лонгин признает здесь, что среди всех его современников Плотин и Амелий более всего выделяются и по обилию рассматриваемых вопросов, и по самостоятельности их рассмотрения, что учений Нумения они не одобряли и не присваивали, а следовали учениям пифагорейцев и

Платона, что сочинения Нумения, Крония, Модерата и Фрасилла далеко уступают и тщательности Плотиновым и что Амелий хоть и следовал по стопам Плотина, но был неподражаем в отделке частностей и особенно усердствовал в обстоятельности слога, в полную противоположность своему учителю. Упоминает он и обо мне, Порфирии, только что примкнувшем тогда к Плотиновым ученикам: «У нас и у них был общий товарищ — Царь из города Тира, сам немало поработавший по Плотинову образцу»; здесь он справедливо отмечает, что Амелиевой обстоятельности я старался избегать, считая ее недостойной философа, и когда писал, то всеми силами следовал Плотину. Разве мало, что так писал о Плотине человек, который был и до сих пор считается лучшим из знатоков? А если бы я, Порфирий, мог бы встретиться с ним по его приглашению, то он не написал бы и возражения своего, за которое взялся, не успев еще по-настоящему усвоить Плотиново учение.

22. «Впрочем, к чему это я говорю о скале или дубе?» [9] — как сказано у Гесиода. Если уж приводить свидетельства, полученные от мудрых, то, кто мудрее, чем бог, — тот бог, что истинно молвил: «Числю морские песчинки и ведаю моря просторы, внятен глухого язык и слышны мне речи немого» [10]. Так вот, этот самый Аполлон, молвивший некогда о Сократе «Мудрее нет Сократа меж людей» [11], теперь на вопрос Амелия, куда переселилась Плотинова душа, дал о Плотине вот какой божественный ответ:

Се начинаю бессмертную песнь на хвалительной лире,
В честь любезного друга медвяные звуки сплетая
Струн сладкозвонной кифары, златым обегаемых плектром.
Музы, вас призываю возвысить согласное пенье,
В стройной ладов череде ведя ваши стройные клики,
Как выводили вы их об Ахилле, Эаковом внуке,
В древних песнях Гомера, в божественном их вдохновенье.
Ныне же, Музы, священный ваш хор со мной да содвинет
В каждый песенный вздох пределы всего мирозданья,
А в середину взойду я, Феб Аполлон длиннокудрый.
Демон, некогда муж, а ныне живущий в уделе
Высшем, чем демонам дан, сбил узы ты смертного рока,
Стал над сменой телесных приливов, телесных отливов
И укрепившися духом достиг последнего брега
В плаванье дальнем сквозь море сует, прочь от низменной черни,
Чтобы в душевной своей чистоте встать на путь прямолетный,
Путь, озаренный сиянием божеским, путь правосудный.
В чистую даль уводящий от дольней неправедной скверны.
Было и так, что, когда боролся ты с горькой волною

Жизни кровавой земной, вырываясь из гибельных
крутней,
На середине потока грозивших нежданной бедою,
Часто от высших богов ты знаменье видел спасенья,
Часто твой ум, с прямого пути на окольные тропы
Сбитый и рвавшийся вкривь, лишь на силы свои уповая,
Вновь выводили они на круги бессмертного бега,
Ниспосылая лучи своего бессмертного света
Сквозь непроглядную тьму твоему напряженному взору.
Не обымал тебя сон, смежающий зоркие очи, —
Нет, отвели от век пелену тяжелую мрака,
Ты проницал, носимый в волнах, вперяясь очами,
Многую радость, которую зреть дано лишь немногим
Смертным из тех, кто плывут, повивая высокую
мудрость.
Ныне же тело свое ты сложив, из гробницы исторгнув
Божию душу свою, устремляешься в вышние сонмы
Светлых богов, где впивает она желанный ей воздух,
Где обитает и милая дружба и нежная страстность,
Чистая благость царит, вновь и вновь наполняясь
от бога
Вечным теченьем бессмертных потоков, где место
любови,
И сладковейные вздохи, и вечно эфир несмутимый,
Где великого Зевса живет золотая порода —
И Радаманф, и Минос, его брат, и Эак справедливый,
Где обретает приют Платонова сила святая,
И Пифагор в своей красоте, и все, кто воздвигли
Хор о бессмертной любви, кого провожает по жизни
Высших божеств хранительный сонм; и в небесных
застольях
Их веселится душа. О, какого достиг ты блаженства,
По совершении стольких трудов отойдя к вековечным
Чистым сонмам божеств, наделенный сверхжизненной
жизнью!
Так поведем же запев хоровой в ликующем круге,
Музы, о нашем Плотине, который отныне причастен
Вечности, и подпоет вам моя золотая кифара.

23. В стихах этих сказано, что Плотин был благ, добр, в высшей степени кроток и сладостен, что и нам самим дано было видеть; сказано, что душа его была бодрственной и чистой, всегда устремленной к божественному, куда влекла его всецелая любовь: сказано, что все силы свои он напрягал, чтобы преодолеть горькие волны этой кровавой жизни. Так божественному этому мужу, столько раз устремлявшемуся мыслью к первому и высшему богу по той стезе, которую Платон указал нам в «Пире» [12], является сам этот бог, ни облика, ни вида не имеющий, свыше мысли и

всего мысленного возносящийся, тот бог, к которому и я, Порфирий, единственный раз на шестьдесят восьмом своем году приблизился и воссоединился. Плотин близок был этой цели — ибо сближение и воссоединение с всеобщим богом есть для нас предельная цель: за время нашей с ним близости он четырежды достигал этой цели, не внешней пользуясь силой, а внутренней и неизреченной. Далее в стихах этих сказано, что сами боги не раз в окольных его блужданиях ниспосылали ему лучи света, чтобы он узрел божественное и по видению этому написал то, что он написал; в прозрении своем, говорит Феб, изнутри и извне увидел ты многую радость, которую немногим дано видеть из занимающихся философией, это потому, что человеческое умозрение хоть и выше людского удела, но при всей своей отрадности с божественным знанием сравниться не может, ибо не проникает в глубь вещей, как проникают боги. Вот что совершил Плотин и что с ним совершилось, пока был он в смертном теле, говорит Феб, а избавясь от этого тела, взошел он в божественные сонмы, где обитают дружба, страстность, радость, любовь божественная и где обретаются так называемые судьи над душами — божьи сыны Минос, Радаманф и Эак, к которым он идет не на суд, а для беседы, подобно иным высочайшим богам; и беседу эту ведут вместе с ними Платон, Пифагор и все остальные, кто воздвигали хор о бессмертной любви. Вот где родина блаженнейших божеств, и жизнь их там полна пиров и радостей; такова будет и его жизнь, завидная самим богам.

24. Вот что следовало нам сказать о жизни Плотина. Что же касается расположения и порядка его книг, позаботиться о котором он мне поручил, а я ему и другим нашим друзьям обещал еще при жизни, то прежде всего я почел невозможным сохранить тот случайный порядок, в котором он выпускал свои книги одну за другой, а вместо этого взял за образец Аполлодора Афинского и перипатетика Андроника, из которых первый распределил сочинения комедиографа Эпихарма по десяти сборникам, а второй распределил сочинения Аристотеля и Феофраста по предметам, схожие к схожим; так и я разделил пятьдесят четыре книги Плотина на шесть эннеад, [то есть девяток], радуясь совершенству числа шесть и тем более девятки. В каждой девятке я постарался соединить предметы родственные, в каждой начиная с вопросов менее значительных.

Итак, первая эннеада заключает сочинения преимущественно этические: «Что есть животное и что есть человек», «О добродетелях», «О диалектике», «О счастье», «В продолжительности ли счастье», «О прекрасном», «О первичном благе и остальных благах», «В чем зло», «О разумном исходе из жизни». Таково содержание первой эннеады, обнимающее преимущественно этические предметы. Вторая эннеада, напротив, посвящена предметам физическим и обнимает то, что относится к космосу: «О космосе», «О круговом движении», «Что делают звезды», «О двух материях», «О силе и действии», «О качестве и виде», «О всеобщем смешении», «Почему издали вещи кажутся маленькими», «Против утверждающих, что мир — зло и творец его — злой». Третья эннеада, также посвященная космосу, обнимает смежные с нею предметы рассмотрения: «О судьбе»,

«О провидении, I», «О провидении, II», «О присущем каждому демоне», «О любви», «О бесстрастии бестелесного», «О вечности и времени», «О природе, умозрении и едином», «Разные наблюдения». Эти три эннеады мы расположили в одном сборнике. Книгу «О прирожденных нам демонах» мы включили в третью эннеаду, потому что этот предмет рассматривается там с общей точки зрения и касается, между прочим, вопроса о созвездиях, под которыми люди рождаются; то же относится и к книге «О любви». Книгу «О вечности и времени» мы включили сюда потому, что в ней говорится о времени, а книгу «О природе, умозрении и едином» — потому, что в ней говорится о природе.

После книг о космосе четвертая эннеада охватывает книги о душе. Вот они: «О сущности души, I», «О сущности души, II», «О сомнениях души, I», «О сомнениях души, II», «О сомнениях души, III, или О времени», «Об ощущении и памяти», «О бессмертии души», «О нисхождении души в тело», «Все ли души — одна душа». Таким образом, четвертая эннеада обнимает все вопросы о душе, тогда как следующая за ней пятая — об уме, причем каждая книга здесь касается и того, что выше ума, и того ума, который в душе, и наконец, идей. Вот эти книги: «О трех начальных субстанциях», «О становлении и порядке того, что после первичности», «О познающих субстанциях и о том, что выше их», «Как от первого происходит последующее и о единице», «О том, что вне ума нет умопостигаемого, а также о благе», «О том, что не может мыслить то, что выше сущего, и что есть первое мыслящее, а что второе», «Существуют ли идеи частных вещей», «Об умопостигаемой красоте», «Об уме, идеях и бытии». 25. Четвертую и пятую эннеады мы также расположили в одном сборнике.

Остальные книги составили шестую эннеаду, образующую отдельный сборник, так что все, написанное Плотином, распределяется по трем сборникам, из которых первый состоит из трех эннеад, второй из двух, а третий из одной. В третий сборник и в шестую эннеаду входят следующие книги: «О родах сущего, I», «О родах сущего, II», «О родах сущего, III», «О том, что сущее повсюду одно и то же, I», «О том, что сущее повсюду одно и то же, II», «О числах», «Как существует множественность идей, а также о благе», «О добровольном и о воле единого», «О благе и едином». Вот как я распределил по шести эннеадам эти книги, а всего их пятьдесят четыре.

К некоторым из этих книг я написал и пояснения, но без всякого порядка, — лишь по просьбе наших товарищей о том, что хотелось им себе уяснить. Далее, я снабдил все эти книги оглавлениями (за исключением лишь одной оставшейся — «О прекрасном»), сделав это в последовательности выпуска книг; при этом в оглавлении каждой книги даны не только заглавия, но и содержание рассуждений, перечисленное по главам. И теперь вам предстоит каждую из этих книг перечитать, разметить знаками препинания и, если есть какая погрешность в словах, выправить ее. Что еще потребует нашего вмешательства, будет видно по мере самой работы.

ПРИМЕЧАНИЯ

Жизнеописание Плотина было написано Порфирием по своим воспоминаниям и рассказам других учеников философа ок. 300 г., чтобы служить введением к изданию сочинений Плотина. Хронология жизни Плотина, по изложению Порфирия, такова: 205 г. н.э. — рождение; 232 — начало занятий философией; 232/3 — 242 — занятия у Аммония; 243 — участие в походе Гордиана III против Персии; 244 — возвращение и переезд в Рим; 244—253 — устное преподавание; 253—263 — двадцать одно сочинение, написанное до приезда Порфирия; 263—268 — двадцать четыре сочинения, написанные при Порфирии; 268—269 — пять сочинений, присланных Порфирию в Сицилию; 269—270 — последующие четыре сочинения, писанные уже во время болезни (в Кампании); 270 (до 25 мая, когда императором после Клавдия II стал Аврелиан) — смерть Плотина.

[1] Териак («животное лекарство») — сложное снадобье от разных болезней. Болезнь Плотина описана Порфирием недостаточно ясно; предполагают, что это была какая-то форма слоновой болезни. В более резких чертах ее описывает Фирмик Матерн («Астрологическое знание» I 7, 14—22), усматривая в ней кару богов за пренебрежение Плотина к астрологии.

[2] Место рождения Плотина — египетский Ликополь — названо у Евнапия, однако неизвестно, по какому источнику.

[3] Нумений Апамейский — неопифагорейский философ II в. н.э., один из наиболее чтимых предшественников неоплатонизма.

[4] Начальные слова каждого сочинения, выписанные в одной из рукописей, при переводе опущены.

[5] Имеется в виду десятилетие правления императора Галлиена, отмечавшееся в сентябре 263 н. э.

[6] Сказание об Атлантиде — диалог Платона «Критий».

[7] Реминисценция из «Пира» Платона, 190е.

[8] Гомер. Ил. VIII 282.

[9] Гесиод. Феогония, 35.

[10] Дельфийский оракул царю Крезу (Геродот. Ист. I 47).

[11] См. II 37.

[12] Платон. Пир, 210—211.

БИБЛИОГРАФИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ И ПЕРЕВОДОВ ПЛОТИНА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ (1835—1995)

[Скворцов И. М.] О философии Плотина. // Журнал министерства народного просвещения, 1835, № 10, с. 1—17.

Полисадов В. Христианство и неоплатонизм. // Журнал министерства народного просвещения, 1853, № 2, с. 81—118, № 3, с. 179—277.

Владиславлев М. И. Философия Плотина, основателя новоплатонической школы. СПб., 1868.

Владиславлев М. И. Психология Плотина. // Журнал министерства народного просвещения, 1868, № 7, с. 1—54.

Гогоцкий С. С. Философский лексикон. Киев, 1872, т. 4, вып. 2, с. 131—141 «Плотин».

Куплетский М. А. Неоплатонизм и христианство. Вып. I. Казань, 1881.

Орлов М. А. Учение Плотина о душе (на основании его сочинения περὶ ἀθανασίας ψυχῆς) // Отчет Одесской третьей гимназии за 1883/4 и 1884/5 гг., Одесса, 1885, с. 51—66.

Амфитеатров Е. В. Исторический обзор учений о красоте. // Вера и разум, 1889, № 17, с. 218—230.

Безобразова М. В. Об этике Плотина. — В кн.: Философские этюды. М., 1892, с. 5—21.

Избранные трактаты Плотина. Пер. с греческого языка под ред. проф. Г. В. Малеванского. // Вера и разум, 1898, №№ 8, 9, 11, 13, 14, 17, 19; 1899, №№ 2, 6, 11—15; 1900, №№ 18—21 (переизд. см.: Плотин. Избранные трактаты в 2-х томах. М., 1994).

Ананьин С. А. Учение Плотина о прекрасном. // Вера и разум, 1903, № 2, с. 47—57; № 3, с. 93—104.

Браш М. Классики философии. Т. 1. Греческая философия. СПб., 1907, с. 435—482 (пер. с нем.).

Кубицкий А. В. Учение Плотина о мысли и бытии. // Вопросы философии и психологии, 1909, кн. 98, с. 477—493.

Верещацкий П. И. Плотин и бл. Августин в их отношении к тринитарной проблеме. Казань, 1911.

Минин П. Мистицизм и его природа. Серг. Посад, 1913, с. 13—23.

Ланц Г. Момент спекулятивного трансцендентализма у Плотина. // Журнал министерства народного просвещения, 1914, с. 84—138.

Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918.

Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927 (переизд. см.: Лосев А. Ф. Бытие-Имя-Космос. М., 1993, с. 6—613).

Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина. М., 1928 (переизд. см.: Лосев А. Ф. Миф-Число-Сущность. М., 1994, с. 713—876).

Шестов Л. Неистовые речи (об экстазах Плотина). // На весах Иова. Париж, 1929 (переизд. см.: Шестов Лев. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. На весах Иова. М., 1993, с. 325—364).

Плотин. О прекрасном (Энн. I 6). — В сб.: Античные мыслители об искусстве. М., 1937, с. 198—205.

Кац А. Л. Социально-политические мотивы в философии Плотина по данным Эннеад. // Вестник древней истории, 1957, № 4, с. 115—127.

Плотин. Об умной красоте (Энн. V 8). Пер. А. Ф. Лосева. // История эстетики в 5-ти тт. под ред. М. Овсянникова. Т. 1, с. 224—235.

Баскин М. Плотин [О противоречиях в учении философа-богослова Плотина]. // Наука и религия, 1964, № 2, с. 19—21.

Антология мировой философии в 4-х тт. Т.1,ч.1. М., 1969, с. 538—554.

Шичалин Ю. А. Образное конструирование мира в трактате Плотина «О трех начальных субстанциях». // Из истории античной культуры. М., 1976.

Шичалин Ю. А. «Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Плотина. // Вестник древней истории, 1978, № 1, с. 148—161.

Шичалин Ю. А. Композиция и жанр «Эннеад». Дисс. М., 1978.

Шичалин Ю. А. К истории переосмысления термина hypostasis. // Античная балканистика. Вып. 3. М., 1978, с. 60—62.

Шичалин Ю. А. Язык у Плотина (постановка вопроса). // Языковая практика и теория языка. М., 1978, с. 157—175.

Сидоров А. И. Плотин и гностики. // Вестник древней истории, 1979, № 1.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 6. Поздний эллинизм. М., 1980.

Гарнцев М. А. Плотин о соотношении дискурсивного и недискурсивного мышления. // Некоторые вопросы историко-философской науки. М., 1984, с. 75—83.

Симонова Т. А. Онтология Плотина. Дисс. М., 1985.

Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ (Enn. V, 1) // Вестник древней истории, 1986, № 4, с. 118—126.

Плотин. О природе и источнике зла (Энн. I 8). Пер. и примеч. Т. Ю. Бородай. // Историко-философский ежегодник 1989 г. М., 1989, с. 161—178.

Семане Т. А. К вопросу о диалектике ума и души в плотиновской онтологии. // Историко-философский ежегодник 1989 г. М., 1989, с. 55—68.

Захарова Т. Г. Система духовного самосовершенствования в философии Плотина. Дисс. Душанбе, 1990.

Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991 (пер. с франц.).

Гарнцев М. А. «Бегство единственного к единственному» (Плотин и его трактат «О благе или едином»). // Логос, 1992, № 3, с. 208—212.

Плотин. О благе или едином (Энн. VI 9). Пер. М. А. Гарнцева. // там же, с. 213—227.

Плотин. О бессмертии души (Энн. IV 7). Пер., предисл. к публ. и примеч. М. А. Солоповой. // Вопросы философии, 1994, № 3, с. 155—172.

Плотин. Разнообразные рассуждения (Энн. III 9). Пер. Д. В. Никулина. // Историко-философский ежегодник 1994 г. М., 1995.

Плотин. О сущности души — трактат 1-й (IV 2); О сущности души — трактат 2-й (IV 1). // Логос, 1994.

Плотин. О ниспадении души в тела (Энн. IV 8). Пер. М. А. Солоповой. // Историко-философский ежегодник 1995 г. (в печати).

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

«Русский Плотин» задуман как наиболее полное собрание текстов философа, опубликованных в течение последних полутора веков в виде переводов, переложений и близких к тексту пересказов; изложения и пересказы взяты главным образом из специальных монографий о Плотине: «Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы» М. И. Владиславлева (1868), «Философия Плотина» П. П. Блонского (1918), «Диалектика числа у Плотина» (1928) и «Поздний эллинизм» (1980) А. Ф. Лосева; кроме того, ряд пересказанных текстов выбран из книги Лосева «Античный космос и современная наука» (1927), специально Плотину не посвященной, но в значительной степени опирающейся на его философию. Такого рода историко-философской литературой мы ограничивались, и в сборник не включены другие тексты, имеющие прямое отношение к пониманию Плотина в России, например, «Неистовые речи» Льва Шестова (этот текст нельзя отнести к числу историко-философских исследований, на которые мы прежде всего ориентировались, а цитаты в тексте не переведены самим Шестовым), не учтены также статьи из философских журналов (см. Библиографию), иногда близко следующие тексту Плотина, но не содержащие его буквального пересказа, — жанр критической статьи, как правило, этого и не предполагает.

«Русский Плотин» составлен по хронологическому принципу, поэтому текст А. Ф. Лосева, исследования которого и составляют русскую плотиниану тридцатых-восьмидесятых годов, однажды перебивается Анонимным автором из сборника «Античные мыслители об искусстве» (1937). Внутри сборника принято единообразное расположение материала: каждому новому автору предпосылаются сведения биографического характера, затем следуют тексты его переводов или переложений. Нужного автора легко найти по содержанию в конце книги, а сведения о нем и выходные данные его книги (или книг) даны в соответствующей вступительной статье. Разумеется, ни прежние, ни современные переводы не исправлены и не редактированы; в старых переводах изменена на современную орфография и пунктуация при сохранении всех стилистических особенностей оригинала.

Некоторые трактаты представлены в книге в нескольких вариантах, ведь мы в данном случае более заботились о полноте исторической картины, нежели о выборе лучшего перевода из существующих. Перечислим трактаты, переведенные неоднократно: «Об умопостигаемой красоте» (V 8): Г. Малеванским, Б. Ерогиным (с нем.) и А. Лосевым; «О происхождении и порядке сущих, следующих после первого» (V 2): Г. Малеванским и П. Блонским; «О возможности и действительности» (II 5): Б. Ерогиным (с нем.) и А. Лосевым; «О субстанции и качестве» (II 6): Б. Ерогиным (с нем.) и А. Лосевым; «О прекрасном» (I 6): Анонимом и А. Лосевым.

Перевод В. П. Леги трактата I 1, прежде нигде не публиковавшийся, представляет собой приложение к его дипломной работе; перевод ранее был предоставлен Ю. А. Шичалину для сборника текстов русских переводов Плотина — сегодняшнего «Русского Плотина». Впервые также публикуется перевод М. А. Гарнцева трактата I 9, — по просьбе автора этот перевод заменил собой в данном томе перевод трактата VI 9, опубликованных в журнале «Логос», № 3, 1992.

Всего в данный том вошло чуть более половины от общего объема «Эннеад», разумеется, без учета повторных переводов и пересказов. К сожалению, вне нашего поля зрения остались рукописные переводы «Эннеад» в архивах, которые было бы необходимо учесть для полного восстановления истории переводов Плотина в России.

М. Солопова

СОДЕРЖАНИЕ